H. W. RÜSSEL

ANTIKE WELT UND CHRISTENTUM

AKADEMISCHE VERLAGSANSTALT PANTHEON

ANTIKE WELT UND CHRISTENTUM

HERBERT WERNER RÜSSEL

AKADEMISCHE VERLAGSANSTALT
PANTHEON
AMSTERDAM - ANTWERPEN

Zweite Auflage

Satz und Druck der N.V. Drukkerij G. J. Thieme, N
Printed in Holland 1944

HERBERT WERNER RÜSSEL

ANTIKE WELT UND CHRISTENTUM

Zweite Auflage

Satz und Druck der N.V. Drukkerij G. J. Thieme, Nijmegen
Printed in Holland 1944

INHALT

Inhalt

VORWORT

Lenkt ein christlicher Pilger aus Deutschland seine Schritte nach Rom, der ewigen Stadt der Apostelfürsten, und besucht er dort die Kirchen und Denkmäler, so wird er manches anders finden als etwa in den gotischen und romanischen Domen seiner Heimat. Es ist nicht nur das südliche, italienische Volk, das sich in seinen Kirchen unbekümmerter, alltäglicher, vertrauter, naiver gibt, als es der ernste und schwerere Sinn des Nordländers gewohnt ist, sondern auch so manche Statuen und Bilder an den Wänden und auf den Altären jener Kirchen werden ihm in ihrer freien Darstellung der Körperlichkeit fremd, ja geradezu heidnisch vorkommen. Sie erinnern ihn allzusehr an die antiken Statuen im Museum des Vatikan. Nun weiß freilich jeder Pilger, daß es vor dem *christlichen Rom ein heidnisches Rom* gegeben hat. Dieses heidnische Rom der Cäsaren hat unter Nero einen Petrus und Paulus hingerichtet, es hat das junge Christentum in die Katakomben getrieben, und das Kreuz im Kolosseum, dem Schauplatz so vieler christlicher Martyrien, feiert noch heute den Sieg des Christentums über dieses Heidentum.

Aber, so fragt sich der Pilger aus nordischen Ländern weiter: Auch wir im Norden waren ja einst Heiden, wir waren sogar länger Heiden als die Menschen des romanischen Südens. Unser Heidentum aber ist bis auf ganz winzige Spuren zugrunde gegangen, die Donar-Eichen wurden gefällt, die Tempel der alten Götter bestehen nirgendwo mehr. Weshalb ist man hier im Süden so offensichtlich anders vorgegangen? Was hat der Apoll von Belvedere, der

Zeus von Otricoli, der Laokoon im Vatikan, der Residenz des Stellvertreters Christi, zu suchen? Was bedeutet es, daß man in den offiziellen Titel einer christlichen Kirche den Namen einer heidnischen Göttin mit hineinnimmt, wie in der Kirche *Santa Maria sopra Minerva*? Was bedeuten Darstellungen des Hermes und des Orpheus in den Katakomben? Warum befinden sich im Vatikan in den Festsälen Leos X., den sogenannten Stanzen, in der *Stanza della Segnatura* neben der Disputà, welche das Geheimnis der heiligen Eucharistie verherrlicht, zwei andere Gemälde, der Parnaß, auf dem Apollo als Gott der Dichtkunst thront, und die Schule von Athen, in deren Mittelpunkt Plato und Aristoteles stehen, alle drei Gemälde von demselben christlichen Künstler Raffael geschaffen? Warum bevorzugt der Kirchenbau Roms und überhaupt der südlichen Länder antike Vorbilder mit sichtlicher Ablehnung der Gotik, während Goethe einmal sehr treffend bemerkte: „Antike Tempel konzentrieren den Gott im Menschen, des Mittelalters Kirchen streben nach dem Gott in der Höhe?"

Auf alle diese Fragen wird unser Pilger in Italien selbst kaum eine Antwort finden, die Fülle des immer überwältigend Neuen ist ja in jenem gesegneten Lande so groß, daß sie immer nur zum Schauen und Verweilen auffordert, aber kaum Zeit zum Grübeln und Nachdenken läßt. Aber nehmen wir an, daß unser Pilger nach Deutschland zurückgekehrt ist, und daß er an stillen Winterabenden seine Eindrücke ordnen und sie durch Lektüre geistig unterbauen möchte. Er wird nach einem Buche greifen, das ihm unter anderm berichten soll, wie beschaffen das alte Heidentum war, auf dessen so mächtigen Trümmern sich das neue christliche Rom erhob, wie sich das Christentum mit ihm nicht nur im religiösen und politischen Kampf, sondern auch geistig, in Kultur, Philosophie und Kunst auseinandergesetzt hat, und wie es kommt, daß so manches von diesem alten Heidentum in Italien wie auch in andern Mittelmeerländern gar nicht ausgestorben zu sein scheint,

ohne daß deswegen sich die Italiener als schlechter Christen fühlten oder gar davon träumten, nun wiede Heiden werden zu müssen.

Nun ist unsere Literatur gewiß nicht arm an Bücher über das sogenannte klassische Altertum, das heißt übe die Kultur der alten Griechen und Römer. Bildete doc noch zur Zeit unsrer Großväter und Väter an den meiste höheren Schulen die lateinische und griechische Sprach die Grundlage des Unterrichtes, weil man nur durch sie de jungen Menschen zum Menschen zu bilden meinte. Ma nannte und nennt noch heute diese Schulen humanistisch Schulen und die Beschäftigung mit dem klassischen Alter tum und die Liebe zu ihm *Humanismus*. Heute ist dies humanistische Bildung infolge des wirtschaftlichen un technischen Denkens, das weite Kreise beherrscht, stark zurückgetreten, nicht zum Vorteil unsrer Bildung. Die ka tholische Kirche allerdings hält in der Erziehung ihre Priester noch am alten humanistischen Bildungsideal fest wie auch in ihrer feierlichen Liturgie noch immer die la teinische Sprache ertönt und schon damit für die Katho liken einen Zusammenhang mit der Kultur der Antike schafft.

Von diesem Zusammenhang ahnt man freilich in den herkömmlichen Darstellungen des klassischen Altertums nur zu wenig. Sie alle behandeln das Altertum entweder als einen Lehrgegenstand, also doch als eine mehr oder weniger tote Sache, die auf einer Ebene etwa mit Mathematik oder Botanik steht, für die sich interessieren kann wer will oder wer es zu seinem Berufe braucht, ohne die man aber genau so gut leben und glücklich sein kann. Von den immer noch vielen, welche die Hallen der humanistischen Gymnasien durchschreiten, verlassen nur die wenigsten dieselben als wahre Humanisten, das heißt als begeisterte Freunde des klassischen Altertums. Und darüber welche Beziehungen zwischen der Antike und dem Christentum bestehen könnten, machen sich wohl die wenigsten

eigene, selbständige Gedanken. Bevorzugt doch der humanistische Unterricht die sogenannte *klassische* Periode in der griechischen und römischen Literatur, die also zeitlich noch vor dem Christentum lag.

Nun gibt es freilich gerade in unserer deutschen Literatur Darstellungen der Antike, die sich weit über schulmäßige Nüchternheit und Trockenheit erheben. Ist doch unsere eigene klassische Literatur unter dem Einfluß und dem Vorbild der griechisch-römischen Antike entstanden. *Winckelmanns* „Geschichte der Kunst des Altertums", *Lessings* „Laokoon" sind nur die Programmschriften und Anregungen zu der großen geistigen Bewegung, deren Erfüllung dann das Weimar Schillers und Goethes ist. Unsere Kultur von Weimar geht aber von den Überzeugungen aus, daß die antike Kultur gerade als heidnische Kultur dem Christentum und seiner Kultur überlegen sei. In jener Zeit war ja das Christentum durch die Aufklärung seiner dogmatischen Substanz beraubt und gleichsam verwässert worden, den Gebildeten vollends war es vollständig entfremdet und mußte für sie erst von der nächsten, der *romantischen* Generation entdeckt werden. So sehr wir uns nun aber auch vom Geiste der Goethezeit entfernt haben, die Vorstellung, daß Christentum und Antike sich fremd, ja feindlich gegenüberstehen, ist doch vielfach in den Köpfen unsrer Gebildeten haftengeblieben. *Jacob Burckhardt*, der in seiner „Griechischen Kulturgeschichte" die bisher immer noch lesbarste und geschlossenste Darstellung der griechischen Kulturgeschichte gegeben hat, teilt zwar nicht den optimistischen Griechenglauben eines Winckelmann, Goethe und Schiller, aber auch er sieht die griechische Kultur im Gegensatz zur christlichen Kultur und er sieht daher folgerichtig in der gleichfalls von ihm geschilderten Renaissance, dem Wiedererwachen der Antike in Italien, eine heidnische „antichristliche Bewegung". Die viel tiefer gehende Forschungsarbeit der romantischen Schule, eines *Zoega, Creuzer, Görres, Friedrich Schlegel, August Bökh, Karl Otfried Müller,*

Schelling, Bachofen, Jakob Grimm und *Leopold Ranke,* welche auch den mythologischen und religiösen Untergrund der Antike enthüllte, drang in der breiten Masse der Gebildeten gegenüber dem klassizistischen Bild von der „edlen Einfalt und stillen Größe'' nicht durch. Nicht frei von Schuld an dieser bedauerlichen Entwicklung war die andere, volkstümlichere Seite der Romantik, welche das Mittelalter, seine Poesie, sein Rittertum, seine Kunst und Mystik wieder entdeckt hatte. Man gewöhnte sich daran, christliche Kultur mit dem Mittelalter und seiner Gotik gleichzusetzen. Eine Auffassung, die nur für den germanischen Norden und da auch nur in sehr bedingtem Maße richtig ist, die uns aber den Zugang zu einer der wichtigsten Quellen unserer gesamtabendländischen Bildung versperrt hat, die vor allen Dingen vergessen hat, daß es auch eine christliche Antike gab, und die dadurch die Kontinuität, die einheitliche Linie im abendländischen Kulturbewußtsein zerstörte.

Als daher die große Bewegung der Romantik verebbt war, und als mit dem Materialismus und dem Pessimismus in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts eine neue Welle der Aufklärung heranflutete, nur trostloser, flacher und geistloser als die vorhergegangene, spielt *Friedrich Nietzsche,* der geistige Schüler der Romantiker, Griechenland und seine Religion zum ersten Mal bewußt gegen das Christentum aus. Dionysos wird dem Gekreuzigten gegenübergestellt, das Christentum als eine Religion der Minderwertigen, der Schlechtweggekommenen, des rassischen Pöbels dargestellt, welches die vornehmen aristokratischen Werte der Antike durch seine Sklavenmoral zersetzt, die in der Antike noch innerlich gesunde Menschheit durch seine Schuld- und Erlösungslehre krank gemacht habe. Allerdings bleibt Nietzsche der Griechenverehrung seiner Jugend nicht immer treu, weil er in den Griechen immer nur sich selbst gesehen hatte, ähnlich wie Goethe und die Weimarer, nur mit andern Vorzeichen. Christus

bleibt immer der Gegenspieler zu Dionysos, und an dem Gegensatz beider zerbricht er innerlich. So findet sich schon 1880 bei ihm das Bekenntnis: „Nichts wird mir von Jahr zu Jahr deutlicher, als daß alles griechische und antike Wesen, so schlicht und weltbekannt es vor uns zu liegen scheint, sehr schwer verständlich, ja kaum zugänglich ist." In seiner selbstzerstörerischen Sucht, das verhaßte Christentum, die Religion der Dekadenz, zu vernichten, hatte er schon so zentrale Erscheinungen der Antike wie Euripides, Sokrates und Plato als Vorläufer des Christentums angreifen müssen.

Im Anschluß an Nietzsche mehren sich daher gerade bei tiefsehenden Kennern der Antike die Stimmen, welche die Gleichsetzung und Vorbildlichkeit der Antike mit der modernen Welt und für sie, von welchen der von Wilhelm von Humboldt begründete deutsche Bildungsidealismus ausging, ernstlich in Frage stellten, weil zwischen Heidentum und Christentum doch eine durchgehende Grundverschiedenheit bestehe, und weil die Kultur der Moderne auch für den Nichtgläubigen doch eine christliche Kultur zum mindesten in den Instinkten bleibe. So schreibt *Oswald Spengler*, der ja die Theorie vertritt, daß es zwischen den verschiedenen Kulturkreisen keine Berührungspunkte gäbe, sondern nur äußerliche Analogien im Ablauf dieser Kulturen, in seinem „Untergang des Abendlandes": „Es ist ein ewiges Vorurteil, das wir endlich überwinden sollten, daß die Antike uns innerlich nahe steht... Sie glauben, das Wesen dieser uns so fremden Kultur zu erschöpfen, indem sie die Griechen ohne weiteres als ihresgleichen behandeln, und sie bewegen sich, wenn sie psychologische Schlüsse ziehen, in dem System von Identitäten, das die antike Seele überhaupt nicht berührt. Sie ahnen gar nicht, daß Worte wie Republik, Freiheit, Eigentum dort und hier Dinge bezeichnen, die innerlich auch nicht die leiseste Verwandtschaft besitzen."

So endet eine Entwicklung, die bei Winckelmann, Les-

sing, Goethe, Humboldt, Hölderlin mit der enthusiastischen Hoffnung begonnen hatte, man könne unmittelbar und ohne Vermittlung der christlichen Tradition wieder zu den Griechen zurückkehren, die gefordert hatte: „Jeder sei auf seine Weise ein Grieche, aber er sei es!" Mochte sich Goethe auch noch so sehr als Heiden und dezidierten Nichtchristen bezeichnen, seine ganze Auffassung von Humanität und damit auch von Griechentum war von christlichen Auffassungen heimlich durchtränkt, seine Iphigenie, die das Land der Griechen mit der Seele sucht, ist im Gegensatz zur Iphigenie des Euripides doch eine christliche Gestalt.

Auf Goethe, mehr aber noch auf Hölderlin, Nietzsche und Stefan George geht eine nicht unbedeutende Strömung im heutigen geistigen Leben Deutschlands zurück, die bewußt mit Ablehnung des Christentums an die Griechen wieder anknüpfen möchte. Und zwar nicht nur an die Griechen als Kulturträger oder, wie Goethe sie sah, als Verkünder eines edleren, reineren, natürlicheren Menschentums, sondern sogar an die Religion der Griechen, also an das antike Heidentum. Besonders die Werke *Walter Ottos*, „Die Götter Griechenlands" und „Dionysos" müssen in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Oft übernehmen dabei die Jünger nur die Negation ihrer Vorbilder und Meister, übersehen das Positive, das sich bei jenen in ihrem Verhältnis zum Christentum immer noch aufweisen läßt. Zweitens wird übersehen, daß jedes dieser großen Vorbilder die Griechen auf seine Weise sah und erlebte und daß diese Sicht und dieses Erlebnis immer sehr subjektiv bedingt war. So ergibt sich, daß die Stellung des modernen Menschen zur Antike im Grunde immer unsicher und tastend ist, wenn das Verhältnis zum Christentum und seiner großen kulturellen Tradition unsicher, locker und problematisch geworden ist. Es kann auch gar nicht anders sein; denn die Antike ist eine geschichtliche Erscheinung. Geschichtlichen Erscheinungen aber nähert man sich nur auf dem Wege über die Tradition. Die *Tradition*, die uns aber

mit der Antike verbindet, das sind die *zwei Jahrtausende christlich-abendländischer Kultur*. Löst man diesen Zusammenhang, sucht man unter Umgehung der geschichtlichen Tradition einen unmittelbaren Zugang zum Griechentum, so gleicht man Faust, der auf dem Mantel seiner Phantasie zu den Pharsalischen Feldern reitet, der dort aber, statt einer blutvollen Wirklichkeit, nur Schatten, Symbole und Allegorien findet und umarmt.

Wenn nun in diesem Zusammenhang immer behauptet wird, daß das Christentum die große Zäsur, der unüberbrückbare Einschnitt in der Weltgeschichte sei, so muß diese Behauptung richtig verstanden und gegen Mißverständnisse geschützt werden. Auch für den Christen ist die Menschwerdung Gottes das allergrößte Ereignis der Geschichte, aber es ist mehr als ein *nur* geschichtliches Ereignis. Von ihm erhält nicht nur die Geschichte nach ihm, also die Geschichte des christlichen Abendlandes, ihren Sinn, sondern auch die *vor* ihm liegende Geschichte der heidnisch antiken Welt. Das und aber gerade das möchten die neuheidnischen Bewunderer der Antike leugnen, die sich deswegen nach Hellas flüchten, weil sie dadurch meinen, der Entscheidung für oder wider Christus entgehen zu können, oder eine Position jenseits aller Entscheidungen beziehen zu können.

Das alte Heidentum war ein Liebesgedicht an einen Gott, der sich noch verborgen hielt, oder ein Versuch, beim Göttlichen sich einzuschmeicheln, dessen Nahesein man rings um sich fühlte, während das neue Heidentum eine Kriegserklärung gegen einen Gott ist, der sich offenbart hat. Diesen grundlegenden Unterschied zwischen altem und neuem Heidentum gilt es, bei der Betrachtung der antiken Kultur und ihrer Bedeutung für das Christentum immer wieder vor Augen zu halten. Das alte Heidentum ist nicht Unglaube und Irreligion, sondern es ist Glaube und wirkliche Religion. Sein Irrtum besteht nicht im Mangel an Wahrheit, sondern in der Verkehrung der Wahrheit. Das Heidentum

und seine Mythologie, welche die Gottheit in der Natur und in den verscheidenen Gestalten des Polytheismus sucht, sind *Folgen des Sündenfalls*. Der Mythos will die durch den Fall zerstörte Einheit des Menschen wiederherstellen, er hat daher eine positive Bedeutung, auch schimmert überall in ihm die seit der Uroffenbarung nie ganz verlorengegangene Idee des *einen* Gottes durch. Das Heidentum beginnt mit seinem Mythos als eine natürliche, unfreie, wild wachsende Religion. Das Christentum dagegen ist von Anfang an eine übernatürliche, freie, geistige, geschichtliche und geoffenbarte Religion. Die Fleischwerdung des Logos als der Eintritt des Unendlichen in die endliche Welt ist die größte, freie, geschichtliche Tat, auf die alles andere geschichtliche Geschehen bezogen ist. „Die christliche Offenbarung schließt die Anschauung des Universums als Natur ab und begründet die Anschauung der Welt im Christentum auf dem Prinzip der Geschichte" (Schelling).

Auch im Heidentum ist Christus als der Logos wirksam, aber gleichsam verborgen; im Christentum hingegen wirkt der Menschgewordene Christus als offenbares Prinzip. Das Heidentum steht also nicht in einem absoluten Gegensatz zum Christentum wie etwa der Irrtum zur Wahrheit. Das Heidentum ist vielmehr das verkehrte, das entstellte Christentum selbst. Umgekehrt hat das Christentum das Heidentum und seine in ihm keimhaft enthaltene Wahrheit in sich aufgenommen, wie das Aufhebende das Aufgehobene in sich beschließt. Das Christentum ist das zurechtgestellte und erfüllte Heidentum, freilich in einer ganz anderen übernatürlichen Ordnung.

Es hat in der christlichen Kirchengeschichte nicht an Strömungen gefehlt, welche dem Heidentum jede positive religiöse Bedeutung absprechen wollten, zuletzt noch der Jansenismus. Bei der Verurteilung des Jansenismus haben die Päpste Alexander VIII. und Clemens XI. ausdrücklich als *Lehre der Kirche* festgestellt, „*daß die Heiden und Juden*

und andere dieser Art nicht von jeder zureichenden Gnade ausgeschlossen seien".

Auch in der *Patristik* wird dieser Gedanke sehr eingehend gewürdigt und vertreten und das, obgleich die Väter mit dem Heidentum einen Kampf auf Leben und Tod zu führen hatten. So heißt es bei *Justin*: „Die nach dem Logos leben, sind Christen, auch wenn sie für Atheisten gehalten wurden." Und an anderer Stelle: „Ist Christus das Wort Gottes selbst, so war er es von Ewigkeit her, so war der Logos ewig, so war der jüdische Gottesbegriff die absolute Vernunft, von der auch die griechische Weisheit herkam, so waren Heraklit und Sokrates Christen." Ähnlich bei *Clemens von Alexandrien*: „Höret, die ihr fern seid, höret, die ihr nahe seid: vor keinem hat sich der Logos verborgen, er ist ein gemeinsames Licht, er leuchtet allen Menschen." Ferner bei *Augustin*: „Von Anfang an des Menschengeschlechtes hat Gott nicht aufgehört, sich prophetisch anzukündigen, bald dunkler, bald klarer, wie es ihm nach den Zeiten angemessen erschien. Und ebensowenig hat es an Menschen gefehlt, die an ihn glaubten, von Adam bis Moses, im Volke Israel und in andern Völkern, ehe er im Fleische angekommen ist. Denn wenn in den heiligen Büchern der Hebräer einige schon von den Zeiten Abrahams an erwähnt werden, die weder zu dessen leiblichen Nachkommen, noch zum Volke Israel, noch zu den Proselyten der israelitischen Gemeinde gehörten und gleichwohl dieses Heilsgeheimnisses teilhaftig geworden sind, warum sollten wir nicht glauben, daß auch in den übrigen Heidenvölkern, nahe und ferne, andere dieser Art gewesen sind, obwohl sie sich bei jenen Autoritäten nicht genannt finden? So hat das Heil dieser Religion, die allein die wahre ist und das wahre Heil wahrhaftig verheißt, niemals einem Menschen gefehlt, der seiner würdig war, und wenn es ihm fehlte, war er seiner nicht würdig. Von Anbeginn des Menschengeschlechtes wird es gepredigt bis zu seinem Ende, den einen zum Lohne, den andern zum Gericht."

Und an andrer Stelle gleichfalls bei Augustin: „Das, was man jetzt christliche Religion nennt, existierte schon bei den Alten und fehlte nie seit Anfang des Menschengeschlechtes, bis daß Christus im Fleisch erscheinen würde, von wo an die wahre Religion, die schon da war, anfing, die christliche genannt zu werden."

Diese patristische Ansicht, daß sich im Heidentum, das zwar grundsätzlich eine Folge des Falles, der Sünde und daher ein Irrtum ist, doch auch die Wahrheit von der Uroffenbarung her finde, vertritt auch *Thomas von Aquin*. Die Heiden haben nach ihm grundsätzlich die Fähigkeit, mit der natürlichen Vernunft das Dasein Gottes zu erkennen, sie können sogar bis zu einem gewissen Grade Gottes Wesen erkennen. Dieser Erkenntnis mischen sich zwar zahlreiche Fehler bei. Sie ist daher dunkel, unbefriedigend und kann mehr oder weniger verlorengehen. Aber dennoch ist sie eine wahre Gotteserkenntnis und auf die Uroffenbarung Gottes selbst zurückzuführen.

Wenn wir nun bei den Vätern eine so hohe Meinung von der Gotteserkenntnis der Heiden und ihrer Religion finden, so geht diese zwar grundsätzlich auf das *ganze* Heidentum, aber vor Augen haben dabei die Väter zweifellos das griechisch-römische Heidentum gehabt, das sie noch erlebten und das auch Thomas infolge seines Studiums des Aristoteles nicht fremd war. Denn während andere Religionen sich, je mehr sie von der Uroffenbarung entfernt waren, immer mehr dem Polytheismus hingaben und auch in ihrem sittlichen Verhalten sich auf der Linie des Verfalls bewegten, gab es neben der griechischen Religion noch die griechische Philosophie, die sich der Wahrheit immer deutlicher näherte, die auf Christus zusteuerte, statt sich von ihm zu entfernen.

So hat der heidnische Mensch unsrer Tage mit seiner Loslösung vom Christentum sich auch den lebendigen Zugang zur Antike und ihrer Schönheit abgeschnitten. Den Blick, den er auf die antike Welt zu werfen vermag, ist

n Blick der Sehnsucht, aber auch der tiefen Trauer und Melancholie. Denn in all ihrer Schönheit und Jugend sind ie Götter Griechenlands doch tote Götter. Sie mußten terben, weil sie als mythische Götter unter dem Gesetze es „Stirb und Werde" stehen, das nun einmal unerbittlich n der Natur herrscht.

Für den Christen aber sind die Schönheit und Weisheit der ntiken Welt nicht unwiderbringlich dahin. Er weiß, daß lles Schöne in einer neuen übernatürlichen Ordnung wiederauferstehen kann, er weiß, daß das Gute, das Wahre, das Schöne weiterlebt, auch wenn der Irrtum fällt. Er weiß, daß die menschliche Natur auf das Christentum hingeordnet ist, und daß daher auch die edle und reine Natur der ntiken Welt sich des Christentums gewissermaßen als einer zu ihm gehörigen Seele bemächtigte. Das Christentum ist kein abstruser Gedanke, sondern das Christentum befindet sich in Übereinstimmung mit dem religiösen Denken der gesamten Menschheit. Auf der andern Seite ist das Christentum das *große Wunder* in der Weltgeschichte, die Offenbarung einer ganz andern Ordnung, welche aber die alte Ordnung nicht zerstört, sondern rettet, heiligt und bewahrt. „Einst verloren die alten Götter ihre Kraft, die Orakel schwiegen, die Feste verstummten und ein bodenloser Abgrund voll wilder Vermischung aller Elemente der gewesenen Welt schien sich vor dem menschlichen Geschlecht zu öffnen. Über diesem finstern Abgrund erschien als das einzige Zeichen des Friedens und des Gleichgewichtes der Kräfte *das Kreuz*, gleichsam der Regenbogen einer zweiten Sündflut" (Schelling).

Von dieser grundsätzlichen Ansicht über Christentum und Heidentum ausgehend wollen wir nun unsern Leser in die antike Welt einführen. Wir können dabei keine Vollständigkeit anstreben, da das Gebiet der antiken Kultur zu umfangreich ist. Unsere eigene technisch so entwickelte und komplizierte Kultur ist ja in ihren Fundamenten immer noch so von der Antike abhängig, daß wir bei jedem Ver-

such, irgendwo in die Tiefe zu bohren, sei es auf den Gebieten des Rechtes, der Politik, der Wissenschaft oder der Kunst, immer wieder auf die Antike stoßen. Uns kommt es mehr auf eine sowohl wissenschaftlich einwandfreie als auch gedanklich vertiefte Einsicht in den Fragen an, in denen auch heute die Antike ihren Beitrag zum weltanschaulichen Ringen der Gegenwart zu leisten hat. Diese Fragen gruppieren sich um drei Mittelpunkte, die antike Religion, die antike Philosophie und den antiken Menschen. Auch hier wird keine vollständige Darstellung erstrebt, sondern an einigen Beispielen sollen nur die wesentlichsten und dringendsten Probleme herausgegriffen werden. Da die Griechen als das geistig führende Volk der Antike ein wesentlich künstlerisches Volk waren, lassen wir besonders ausgiebig auch antike Dichter zu Worte kommen, um damit dem Leser auch eine gewisse Entspannung in den nicht immer einfachen Gedankengängen dieses Buches zu gewähren.

Wir legen das Hauptgewicht unsrer Darstellung auf die Antike selbst, insoweit sie prophetisch auf Christus und seine Offenbarung hindeutete. Wir bevorzugen in der Antike wiederum die klassische Zeit besonders der griechischen Poesie und Philosophie, ohne damit uns ein unangebrachtes Verwerfungsurteil über die hellenistische, die römische Zeit oder gar die Zeit der christlichen Antike zu eigen machen zu wollen.

Die andere mit dem Grundgedanken dieses Buches im Zusammenhang stehende Frage, inwiefern nun die Antike ihrerseits wiederum auf das Christentum eingewirkt hat, wie sie das christliche Geistesleben, besonders die christliche Philosophie beeinflußt hat, konnte in diesem Buche gewissermaßen nur gestreift werden. Ausführlich dargestellt und begründet hätte sie den gezogenen Rahmen dieses Buches gesprengt. Der Verfasser hat darüber einiges in seinem Werk *„Gestalt eines christlichen Humanismus"* gesagt, das im gleichen Verlag erschienen ist.

Er glaubt auch den Leser dieses Buches davon überzeugen zu können, daß eine Betrachtung der antiken Welt vom Standpunkt des zu Unrecht vernachlässigten *christlichen Humanismus* auch heute noch zum mindesten fruchtbar und anregend ist. Dem christlichen Leser wünscht er insbesondere, daß er der Antike nicht mehr mit Fremdheit, Abneigung und Reserve gegenübertreten möge, sondern mit dem stolzen Gefühl christlicher Kultursendung, dem einst der Apostel Ausdruck verlieh, als er sagte: „*Alles ist euer, ihr aber seid Christi.*"

I

DIE ANTIKE RELIGION

Die Götter Griechenlands

Eine Religion stirbt, wenn nicht mehr an ihre Götter und ihre Wahrheiten geglaubt wird. In diesem Sinne war das alte Heidentum der Griechen und Römer schon tot, als es mit dem jungen Christentum in Berührung trat. Die Christusreligion hat mit Zeus-Juppiter, mit Apollo, Athene, Poseidon und Artemis, mit Venus-Aphrodite keinen wahrhaften Kampf mehr geführt, sondern mit dem staatlichen Kult der Kaiserverehrung, mit dem Mithraskult, dem Sonnenkult, der Verehrung des Apollonius von Tyana und andern Mysterienkulten der ausgehenden Antike. Aber sind mit dem Untergang des alten Heidentums auch die Götter Griechenlands wirklich tot? Haben sie nicht ein so zähes Leben, daß sie aus dem Gedächtnis und der Vorstellungswelt der Menschen nicht verschwinden wollen, daß sie immer wieder auferstehen und sich so als unheimlich lebendig und wirksam erweisen?

Auch an den Göttern Griechenlands zeigt sich die rätselhafte Doppelsinnigkeit des Wortes „tot". Das Wort tot ist für den modernen Menschen eine Vokabel geworden, durch die wir alles das bei Seite schieben, mit dem wir in unserm eigenen so überaus tätigen und nützlichen Leben nichts mehr anfangen können. Und nur sehr selten sind die Stunden, in denen uns der geheime Sinn des Wortes „tot" aufgeht. Dann erleben wir es, vielleicht in einer gewaltsamen Erschütterung, vielleicht aber auch in einer stillen, beglückenden Erleuchtung, daß die Toten gar nicht tot sind, sondern daß sie nur warten. Daß ihr Leben ein viel sichereres, ruhigeres, tieferes in sich beglückteres Leben ist als das unsrige. Daß sie auch auf uns warten, ja, daß sie

auf uns einen Anspruch erheben, dem wir, ob wir wollen oder nicht, eines Tages alle folgen müssen. Wir gehören den Toten, und wenn wir dereinst sterben, dann sind es auch die Toten, die uns zu sich gerufen haben.

Gilt diese Macht, die von den Toten ausgeht, nicht auch von den Göttern Griechenlands? Üben sie nicht immer wieder auf denjenigen, der ihnen begegnet, einen Zauber aus, der zugleich beglückend und betörend ist, der in uns alle Kräfte eines lauteren und seligen Enthusiasmus befreiend auslöst, der aber auch zugleich an Tiefen in uns rührt, vor denen uns im geheimen schaudert? Dieser Zauber ist zugleich gut und böse, er besitzt eine Art gefährlicher Unschuld wie alles, was aus der noch unerlösten, vorchristlichen Welt zu uns mit seltsamen Augen hinüberblickt. Die Götter Griechenlands sind durch Kunst und Literatur ein Bestandteil der *humanistischen Bildung* unseres Abendlandes geworden, in allegorischer Form schmücken ihre Namen und Symbole sogar hin und wieder christliche Kirchen. Aber kam das frühe Christentum, das gegen die Götter der Antike wie gegen Dämonen den Exorzismus ausübte, dem religiösen Wesen dieser heidnischen Götter nicht näher als wir mit unsrer Bildung oder gar die Kategorien und Mythologien der modernen Religionswissenschaft? Und hat nicht das mittelalterliche Lied vom Tannhäuser, das Frau Venus in den Hörselberg bei Eisenach versetzte, mehr von dem Zauber der Göttin Aphrodite bewahrt als aller moderner Venuskult eines angeblich sinnenfrohen Heidentums, bei dem recht armselige Kokotten den Platz der Göttin usurpiert haben? Das antike Heidentum ist in der Tat ein Kult, bei dem man „seine Seligkeit" verlieren kann. Es ist gefährlich und verlockend wie alles Dämonische, es besitzt aber auch heute noch die Größe und Würde alles wahrhaft Dämonischen.

Und nur weil das Christentum den Weg kennt, der aus dem Zauberberg der Venus herausführt, weil es diesen Weg der Erlösung auch für Tannhäuser kennt, der sich in

diesem Zauberberg verlaufen hatte, nur deswegen darf sich auch das Christentum frei und unbefangen der Welt der antiken Götter nahen. Nur wer durch den Glauben von der Dämonie alles bloß Geschöpflichen weiß, kann dieser Dämonie entgehen. Und nur im Mysterium der Erlösung entschleiert sich uns auch der religiöse Sinn des alten griechischen Göttermythos. Wo durch das Mysterium der Erlösung die Dämonie überwunden ist, da vermögen wir die religiösen Werte zu sehen, die in der Religion der Götter Griechenlands enthalten sind.

Die homerische Religion

Man hat die homerische Religion die genialste Leistung der Griechen auf religiösem Gebiet genannt und sie zuweilen der christlichen Religion als Gegentyp gegenübergestellt, weil von dieser „*Religion der reinen Diesseitigkeit*" die entscheidenste Kulturentwicklung der Menschheit ihren Ausgang genommen habe. Nun ist aber die homerische Religion nicht die einzige und vielleicht nicht einmal die tiefste griechische Religion, wohl aber die in sich geschlossenste und darin der originellste Beitrag des Griechentums zur Religion überhaupt. Es gab vor und nach Homer andere Formen griechischer Religion, chthonische, dionysische und orphische Kulte. Es läßt sich an Homer selbst verfolgen, wie auch seine Religion in einem langen Prozeß erst geworden ist, und wie sie überall Spuren dieses Werdens trägt. Aber dadurch daß diese Religion von einem der begnadetsten Dichter der Weltliteratur geformt wurde, ist sie eine Schöpfung eigener Art geworden, ihre Götter wurden plastische Gestalten, deren Herkunft aus einer mythischen Urzeit uns völlig unwesentlich erscheint gegenüber der Wirklichkeit, die ihnen Homer verliehen hat. Homer war nicht nur Dichter und Sänger, sondern auch der große Erzieher und Bildner seines Volkes. So wie Homer die Götter gesehen hat, so haben sie die Künstler seines Volkes in Marmor und Erz gebildet. Und so wie Homer die Helden seines

Volkes darstellte, tapfer und doch nicht ohne Menschlichkeit, beredt im Wort, klug im Handeln, so bemühte sich die altgriechische Paideia, den jungen Epheben zu erziehen. Gegenüber der künstlerischen und pädagogischen Bedeutung Homers, die bis in unsere Tage unbestritten ist, hat man die *Religion Homers* lange übersehen. Man erklärte sie entweder für eine Naturreligion, für Mythologie oder auch für eine Kunstreligion, den Mythos des schaffenden Künstlers. In Wahrheit ist aber auch die homerische Weltanschauung eine religiöse und kann nur von der Religion her verstanden werden. Für die homerische Weltanschauung ist „das Göttliche der Untergrund alles Seins und Geschehens, und dieser Untergrund leuchtet so deutlich durch alle Dinge und Ereignisse, daß sie selbst bei den natürlichsten und gewohntesten von ihm sprechen muß. Kein Bild des Lebendigen ist für sie vollständig ohne das Göttliche." So *Walter F. Otto*, der in seinem Werk „Die Götter Griechenlands" wohl die eindringlichste Darstellung der homerischen Religion gegeben hat. Eine Darstellung, die dadurch nichts von ihrem hohen sowohl künstlerischen wie geistesgeschichtlichen Wert verliert, daß der Verfasser sich etwas zu sehr bemüht, die homerische Religion als Gegenposition des christlichen Standpunktes hinzustellen. Es fehlen der homerischen Religion in der Tat viele Züge, die wir als wesentliche Züge einer Religion anzusehen gewöhnt sind. Das Schwergewicht der homerischen Religion liegt bei der Theologie, der Lehre von den Göttern und nicht bei der Psychologie, der Lehre von der menschlichen Seele, ihrer Unsterblichkeit und ihrem Heil. Zwar stirbt auch bei Homer die Seele nicht sogleich mit dem Tode, aber das Dasein, das sie nach dem Tode führt, ist ein schattenhaftes, trauriges Dasein bei den unterirdischen Göttern, während die eigentlichen Götter Homers, die olympischen Götter, Zeus und sein Hofstaat, sich um die abgeschiedenen Seelen nicht kümmern. Sie sind nur Götter des Diesseits, des Lebens, des strahlenden Tages. Tritt der Tod an den Menschen

heran, so treten die Götter, die bisher sein Leben lenk und schirmten, vornehm zurück. Die olympischen Göt sind also nicht die Herren des Todes und nicht die Gebie der Seele, höchstens daß Hermes als „Psychopompos", Seelengeleiter, die Seele bis zum Hades geleitet und dort dem Fährmann Charon übergibt. Die olympisch Götter sind hohe und erhabene Wesen; der Mensch hat zu fürchten, zu scheuen, zu ehren und verehren. Er be zu ihnen in der Not und sagt ihnen Dank, er opfert ihn er feiert sie in Liedern, Festen, in Tempeln und Statu aber er betet sie nicht an, denn es fehlt ihnen in ihrer G samtheit der letzte, alles Irdische überstrahlende Glanz *Heiligkeit*. Ihr Wissen und ihre Macht ist beschränkt, üb ihnen steht die Moira, das Geschick, gegen das auch Götter nicht ankommen.

Es gibt wohl eine tiefe Kluft zwischen Göttern u Menschen und es ist *Hybris*, Vermessenheit, wenn Mensch sich anmaßt, diese Kluft zu überschreiten, d Göttern gleich sein zu wollen. Denn die Götter sind u sterblich, die Götter kennen nicht den Tod, sondern leb in ewiger, unbekümmerter Jugend und Schönheit. I Unsterblichkeit ist freilich keine geistige, sondern eine le liche, die nur durch den ständigen Genuß von Nektar u Ambrosia gesichert wird. Die Sterblichkeit und Vergän lichkeit der Menschen wird demgegenüber schon bei Hom mit deutlich pessimistischer Stimmung geschildert:

Gleich wie Blätter im Walde, so sind die Geschlechter der
Menschen,
Blätter verweht zur Erde der Wind nun, andere treibt dann
Wieder der knospende Wald, wann neu auflebet der Frühling
So der Menschen Geschlecht; dies wächst und jenes verschwind
Ilias VI, 146

Außer der Unsterblichkeit aber unterscheidet die Gött nichts qualitativ vom Menschen, sie kämpfen und liebe sie essen und trinken, sie schlafen und genießen wie Menschen, sie sind allen Launen und Erregungen ein

menschlichen Gemüts unterworfen; sie können daher auch neidisch, unversöhnlich, eifersüchtig, zornig, grausam sein. Sie sind zwar Wahrer der sittlichen Ordnung auf Erden unter den Menschen, sie sind aber selbst keine ethischen Vorbilder. Sie sind nicht eigentlich böse oder unmoralisch, wie es ihnen bereits der moralische Übereifer der ersten griechischen Philosophen vorwerfen wollte, sondern sie leben in einer Atmosphäre „jenseits von Gut und Böse". Ihr Wesen ist Jugend, Schönheit, Macht, Glückseligkeit, Klugheit und Weisheit; an sie reicht das Phänomen der Schuld nicht heran, nur der Mensch kann schuldig werden, aber freilich auch nur dann, wenn ihn ein Gott dazu verführt und verblendet. Sünde, Schuld, Frevel, aber auch Sühne und Reinigung gehören nur der menschlichen Sphäre an, die Götter bedürfen ihrer nicht.

Erscheinen so die homerischen Götter nur als Menschen, die in eine höhere Sphäre erhoben sind, so fehlt doch dem Menschen im Verhältnis zu diesen Göttern die wahre *Innigkeit*. Sie greifen wohl ständig in das menschliche Dasein ein, aber das Dasein verliert dadurch nichts von seiner Unsicherheit, seiner Gefährlichkeit und Vergänglichkeit. Sie offenbaren sich dem Menschen, aber diese Offenbarung kann trügen und täuschen. Sie helfen und heilen, solange der Mensch kräftig und tätig im Leben steht; wenn sich dunkle Schatten über den Menschen senken, versagen diese Götter ihm den Trost, denn sie sind nur Götter des Lichtes, die dem Dunklen und der Tiefe gegenüber selbst ohnmächtig sind. Sie sind dem Menschen immer nah, solange er jung und schön erblüht, so nahe, daß sie mit menschlicher Schönheit leibliche Kinder erzeugen, aber dem leidenden und hoffenden, dem grübelnden und verzweifelnden Menschen sind sie unendlich fern.

Götter, denen der erhabene Schauder des Heiligen fehlt, Götter, die nicht Herr über das Schicksal sind, Götter die fern von menschlicher Not, von Leid und Tod des sterblichen Menschen ihr unbekümmertes Dasein der ewigen

Freude führen, Götter, von denen kein ethischer Impuls, keine letzte Verpflichtung, kein seliger Trost und keine barmherzige Hilfe ausgeht, – wir fragen uns, ob das überhaupt Götter sind, und ob das religiöse Empfinden der homerischen Griechen nicht gemessen an ihrer hohen künstlerischen und geistigen Kultur vielleicht auf einer recht primitiven Stufe stehengeblieben ist? Ob der menschliche Drang zum Fabulieren, zur poetischen Ausschmückung und Erhöhung des eigenen menschlichen Daseins nicht stärker war als die Ehrfurcht, die doch Vorbedingung alles Göttlichen und alles Religiösen ist?

Und doch ergreifen die Gestalten des griechischen Olymp immer wieder auch den modernen Menschen auf eine ausgesprochen religiöse Weise. Nehmen wir nur den *Apollo von Belvedere*. Wer spürt diese religiöse Ergriffenheit nicht in den Worten, mit welchen *Winckelmann* diese Statue zu schildern versucht! „Dieser Apollo übertrifft alle andern Bilder desselben so weit, als der Apollo des Homerus den, welchen die folgenden Dichter malen. Über die Menschheit erhaben ist sein Gewächs, und sein Stand zeugt von der ihn erfüllenden Größe. Ein ewiger Frühling, wie in dem glücklichen Elysium, bekleidet die reizende Männlichkeit vollkommener Jahre mit gefälliger Jugend und spielt mit sanften Zärtlichkeiten auf dem stolzen Gebäude seiner Glieder. Gehe mit deinem Geiste in das Reich unkörperlicher Schönheiten und versuche, ein Schöpfer einer himmlischen Natur zu werden, um den Geist mit Schönheiten, die sich über die Natur erheben, zu erfüllen: denn hier ist nichts Sterbliches, noch was die menschliche Dürftigkeit erfordert. Keine Adern noch Sehnen erhitzen und regen diesen Körper, sondern ein himmlischer Geist, der sich wie ein sanfter Strom ergossen, hat gleichsam die ganze Umschreibung dieser Figur erfüllt. Von der Höhe seiner Genugsamkeit geht sein erhabener Blick, wie ins Unendliche, weit über seinen Sieg hinaus: Verachtung sitzt auf seinen Lippen, und der Unmut, welchen er in sich zieht, bläht sich in den

Nüstern seiner Nase und tritt bis in die stolze Stirn hinauf. Aber der Friede, welcher in seiner seligen Stille auf derselben schwebt, bleibt ungestört, und sein Auge ist voll Süßigkeit wie unter den Musen, welche ihn zu umarmen suchen." Und es ist dieselbe wahrhaft religiöse Ergriffenheit, welcher *Rilke* in seinem Gedicht über einen archaischen Torso Apollos Ausdruck verliehen hat.

Wir kannten nicht sein unerhörtes Haupt,
Darin die Augenäpfel reiften. Aber
Sein Torso glüht noch wie ein Kandelaber,
In dem sein Schauen, nur zurückgeschraubt,

Sich hält und glänzt. Sonst könnte nicht der Bug
Der Brust dich blenden, und im leisen Drehen
Der Lenden könnte nicht ein Lächeln gehen
Zu jener Mitte, die die Zeugung trug.

Sonst stünde dieser Stein entstellt und kurz
Unter der Schultern durchsichtigem Sturz
Und flimmerte nicht so wie Raubtierfelle
Und bräche nicht aus allen seinen Rändern
Aus wie ein Stern: denn da ist keine Stelle,
Die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.

Apollon ist im olympischen Götterhimmel weder der älteste noch dem Range nach der höchste Gott. Aber in ihm hat das Griechentum seine überzeugendste und idealste Verklärung erfahren, nicht nur in der strahlenden Schönheit und Jugend seiner körperlichen Gestalt, sondern auch in der Reinheit, im geistigen Adel und in der sieghaften Vornehmheit und Harmonie seines Wesens. Fast mit größerem Rechte kann man daher die Religion Homers die *apollinische* statt die olympische Religion nennen, weil erst Apollon die letzten Möglichkeiten dieser Religion in idealer Geschlossenheit verkörpert.

Gewiß, diese Religion ist zunächst eine *aristokratische* Religion, die Religion einer erobernden Herrenschicht, deren Lebensinhalt im Sport und Krieg, im Herrschen und im Genießen besteht. In der Form, welche ihr Homer verliehen hat, ist diese Religion in Ionien, an Kleinasiens Küste,

entstanden, also auf kolonialem Boden, fern dem Mutterboden der hellenischen Heimat. Wie alle kriegerischen Religionen kennt sie daher keinen Totenkult, haftet sie nicht an der mütterlichen Erde, sondern erhebt sie sich zum Himmel, dem strahlenden Wohnsitz ihrer Götter, die ebenso tapfer, ebenso sorglos, ebenso stolz und ebenso leidenschaftlich sind wie die herrschenden und kämpfenden Männer auf der Erde. Und in diese homerische Welt des neunten Jahrhunderts strahlt noch hinein die Erinnerung an die bereits seit Jahrhunderten schon vergangenen Kulturen des *mykenischen* und *minoischen Zeitalters*, als das Dasein in einer unerhört verfeinerten Kultur bereits einmal reich, verschwenderisch, spielerisch, süß und sorglos war.

Es ist eine durchaus *männliche* Welt, welche uns in den homerischen Gedichten entgegentritt. Im Vordergrund der Religion stehen nicht mehr mütterliche Gottheiten wie in den pelasgischen Kulten, sondern Götter. Selbst die führenden Göttinnen tragen hier männliche Züge, Pallas Athene, die jungfräuliche Göttin, die dem Manne zugehört, die keine Mutter hatte, sondern aus dem Haupte ihres Vaters entsprang, und Artemis, die keusche Göttin der Jagd, des Waldes, des Mondes und der unberührten Natur. Selbst die nicht jungfräulichen Göttinnen sind immer auf den Mann bezogen, wie Hera, die Göttin der Ehe und der ehelichen Treue, und Aphrodite, die ideale Geliebte. Wenn auch in der homerischen Welt die Frau noch nicht unterdrückt ist, sondern ihre Würde am häuslichen Herde als Herrin des Hauses noch aufrechterhält und wenn auch die Welt Homers noch voll ist von würdevollen und edlen und durchaus dem Manne ebenbürtigen Frauengestalten, Penelope, Nausikaa, Helena, Andromache, so beginnt doch schon mit der homerisch-apollinischen Religion die Zurückdrängung der Frau, das Zeitalter des männlichen Geistes, das die abendländische Kultur Europas von den wesentlich mutterrechtlich orientierten alteuropäischen Kulturen unterscheiden sollte.

Gegen den immer wiederkehrenden Vorwurf, daß Homer die Götter vermenschlicht und damit erniedrigt habe, wendet sich einmal *Goethe* in seiner Kunstbetrachtung über „Myrons Kuh". „Der Sinn und das Bestreben der Griechen ist, den Menschen zu vergöttern, nicht die Gottheit zu vermenschen. Hier ist ein Theomorphismus, kein Anthropomorphismus! Ferner soll nicht das Tierische am Menschen geadelt werden, sondern das Menschliche des Tieres werde hervorgehoben, damit wir uns im höheren Kunstsinne daran ergötzen, wie wir es ja schon, nach einem unwiderstehlichen Naturtrieb, an lebenden Tiergeschöpfen tun, die wir uns so gern zu Gesellen und Dienern erwählen." Nach der griechischen und auch nach der Goethischen Weltauffassung ist in jeder Stufe der Schöpfung bereits die höhere Stufe ahnend und andeutend vorweggenommen, darin beruht das Menschliche im Tier und darin beruht das Göttliche im Menschen. Zwischen Tierischem, Menschlichem und Göttlichem herrscht nicht Identität, wohl aber eine gewisse *Analogie* der Form, die aber immer von der höheren Form bestimmt wird. Der Mensch ist nicht vom Tier, sondern das Tier ist vom Menschen, und ebenso ist nicht die Gottheit vom Menschen, sondern der Mensch von den Göttern her zu verstehen. Dieser Gedanke der griechischen Weltanschauung ist um so höher zu bewerten, als in den vorgriechischen Religionen wie auch in den Religionen des Orients, von denen ja die Griechen immer beeinflußt und beeindruckt wurden, das Göttliche gerade im Tier erblickt wurde, als überall in der Welt des Mittelmeers Götter in Tiergestalt oder in Menschengestalt mit tierischen Köpfen verehrt wurden. Für den vorhellenischen Menschen war das Göttliche etwas Unheimliches, Fremdes, eine wilde Kraft wie die des Stieres oder eine ihm unverständliche Weisheit wie die der Schlange. Erst als der Mensch sich selbst als göttlich oder, um mit Goethe zu sprechen, als Theomorphismus, das heißt nach der Gestalt der Gottheit gebildet, auffaßte, gewann er auch sein menschliches Selbst-

bewußtsein und das Gefühl seiner Würde und Einzigartigkeit gegenüber der Tierwelt. Die griechische Religion hat also bereits in den Zeiten vor Homer, die wir nur noch erschließen können, denselben Prozeß durchgemacht, von dem uns auch im Alten Testament die Geschichte des israelitischen Volkes meldet, den Kampf gegen die göttliche Verehrung des Tieres, der Stiere, der Schlangen, Drachen, des goldenen Kalbes. Auch nach der griechischen Mythologie ist, wie nach dem Bericht der Genesis, der Mensch dem Bilde der allgewaltigen Götter gemäß erschaffen worden, ist die menschliche Vortrefflichkeit, die „Kalokagathia", das Schöne-Gute im Menschen, nur ein Abglanz der göttlichen Vollkommenheit.

Das Göttliche im Menschen aber ist der *Geist*. So liegen in der homerisch-apollinischen Religion zugleich die Wurzeln des *griechischen Humanismus*, die Auffassung und Selbstbehauptung des Menschen als eines geistigen Wesens und die Wurzeln der griechischen *Logosidee*, der Auffassung auch des Göttlichen als eines Geistigen. An beide Auffassungen konnte die christliche Offenbarung sinngemäß und organisch anknüpfen. Als geistige Wesen thronen die olympischen Götter in der Klarheit des himmlischen Äthers, nicht in der ungestalteten Tiefe und in den träumenden Abgründen der Nacht und der Erde. Denn ihr eigenes Wesen ist Klarheit, Gestalt, Bewußtheit. Sie verleugnen nicht die Natur, weil der künstlerisch sinnliche Grieche auch den Geist immer nur in Verbindung mit der Natur, ihrer Schönheit und Form zu sehen vermochte, aber sie nehmen der Natur ihre Dämonie, ihre Wildheit, ihre Maßlosigkeit, ihre Dumpfheit und Blindheit. Gewiß kämpfen in der Ilias die Götter auf beiden Seiten mit ihren Helden in der „Theomacheia", der Götterschlacht, mit. Aber offensichtlich nur mit Widerwillen, dem Apollo Ausdruck verleiht, wenn er zu Poseidon spricht:

Herrscher des Meeres, dir selbst nicht wohlbehaltenen Geistes
Schien ich, wofern mit dir der Sterblichen wegen ich kämpfte.

Wenn diese Götter ihren Schützlingen helfen, dann durch Rat, Klugheit und Einsicht. Denn diese Götter sind ja Götter des geistigen Schöpfertums, sie haben Freude am Kosmos, an der Wohlgeordnetheit und Schönheit ihrer hellen Welt und am Menschen, der, ihrem Beispiel folgend, diese Welt aus dem urtümlichen Chaos zum Kosmos gestaltet. Daher ist Ares, der Gott der mörderischen Schlacht, im Grunde ein Fremdling unter den olympischen Göttern, und er muß es sich von Zeus sagen lassen, daß er der verhaßteste aller Götter ist, die den Olymp bewohnen, weil er ewig Streit liebt und Kriege und Schlachten.

Es sind vor allen Dingen *Zeus*, *Athene* und *Apollo*, welche diesen geistigen Adel der Olympier verkörpern, den Sinn für das Maß, die Würde, die Gerechtigkeit und den vornehmen Widerwillen gegen alles Barbarische, alles Rohe, Abgeschmackte und Dumpfe. Während Poseidon, Artemis, Aphrodite, Hephaistos, Demeter auch in ihrer olympischen Form die Herkunft aus alten Naturgottheiten des Meeres, des Waldes, der geschlechtlichen Liebe, des Feuers und der Erde nicht verleugnen können und daher nach Erlöschen der homerischen Religion als bloße Natursymbole weiterleben, tritt bei diesen drei Gottheiten der naturmythische Ursprung gänzlich in den Hintergrund, und sie wirken daher auch auf nachheidnische Zeiten weiter als Symbole nicht der Natur, sondern des Geistigen und des Göttlichen. Es ist daher kein geschmackloser Paganismus, wenn zur Zeit der Renaissance in christlichen Hymnen Gott als *Juppiter optimus et maximus* gepriesen wird, wenn in Rom noch heute eine Kirche *Santa Maria sopra Minerva* (Minerva war bekanntlich der lateinische Name der Athene) genannt wird, und wenn in Schriften der christlichen Humanisten Apollon als ein wahrer Gott bezeichnet wurde, der jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt, so *Pico von Mirandola* in seiner Schrift „Über die Würde des Menschen". In seinen großen Gemälden in der Stanza della Segnatura des Vatikans beginnt Raffael mit einer Verherr-

lichung Apollos und des Parnaß, es folgt die Schule von Athen mit Plato und Aristoteles, und den Zyklus beschließt die Disputà, auf der sich die himmlische und die irdische Welt um das Geheimnis der Eucharistie versammelt. Aber nicht nur der Gott der Musen und der Poesie ist Apollo, er ist zugleich der Seher, der Prophet von Delphi. In den delphischen Sprüchen „Erkenne dich selbst", „Nichts im Übermaß", „Das Maß ist das Beste von allem" hat auch christliches Denken immer eine göttliche Weisheit gesehen, die über Sokrates und Plato zur christlichen Weisheit hinüberleitete. Apollon ist daher auch der Gott der Philosophie, der Gott, dessen der sterbende Sokrates im platonischen Dialog Phaidon gedenkt und dem er im Kerker einen Hymnus dichtet. Und wenn der Interpret der homerischen Religion *Walter F. Otto* in seinen „Göttern Griechenlands" diese Götter als nur vornehme Götter der Distanz, aber nicht als reinigende und erlösende Götter der Heiligkeit, als in ihrer Geistigkeit doch über das Diesseits nicht herausragende Götter auffassen will, so gilt diese Deutung nicht mehr von Apollon. (Vgl. dazu *Karl Kerényi*, „Apollon. Studien über antike Religion und Humanität." Amsterdam 1937.) In Apollon findet die homerische Religion ihre Vollendung und hebt sich zugleich damit aber auch auf. Apollon ist nicht nur ein Herrschergott wie Zeus, sondern bereits ein *Erlösergott*, ein Gott der Sühne und der Reinigung, er ist nicht nur wie Athene-Minerva ein Gott der Klugheit und des guten Rates, sondern wie sein Bruder Dionysos bereits ein Gott der heiligen Entrückung, der magischen Weisheit, er ist nicht nur ein Gott des Lebens, sondern bereits ein Gott der Unsterblichkeit. Er wird daher auch zum Gott des Pythagoras und des Sokrates, und wir können annehmen, daß auch die orphische Bewegung vom Apollokult mit beeinflußt wurde.

Der theologischen Struktur nach hatte die Überwindung des homerischen Polytheismus von Zeus und seiner Verehrung ausgehen müssen. Ansätze dazu sind auch vorhan-

den, aber nicht zum Durchbruch gekommen. Es war bezeichnend für die Eigenart der griechischen Religiosität, daß die schließliche Überwindung der homerischen Religion nicht vom mächtigsten, sondern vom *menschlichsten* Gott ausgehen sollte, nicht von Zeus, sondern von Apollon; denn der Beitrag des griechischen Geistes zur Kultur des Abendlandes lautet *nicht Macht*, sondern *Humanität*.

Die vorhomerische Religion

Von dem Historiker Herodot stammt der Ausspruch, daß Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter geschaffen haben. Dieser Ausspruch ist nicht nur mißverständlich, sondern sogar falsch. Selbst die sogenannte homerische Religion, die wir im vorigen Abschnitt geschildert haben, stammt nicht von Homer, sondern Homer hat die reliösen Vorstellungen seiner Zeit übernommen, allerdings nicht, ohne dabei eine gewisse Auswahl zu treffen, und hat sie in den beiden Epen vom Zorn des Achilles und von der Rückkehr des Odysseus zu einem dichterischen Gesamtkunstwerk vereinigt. Daß es dabei nicht ohne Widersprüche abging, daß ältere und jüngere religiöse Vorstellungen nebeneinander stehen, zeigt, daß es Homer auf Dichtung und Erzählung und nicht auf Theologie ankam. Dagegen spricht aus der Theogonie des böotischen Dichters *Hesiod* zweifellos ein mehr theologischer als dichterischer Geist. Hier wird der Versuch gemacht, das Entstehen der olympischen Götter in Zusammenhang mit der Kosmogonie, der Entstehung des Kosmos aus dem Chaos, zu bringen. Deutlich spricht es der Dichter aus, daß die Olympier zwar erhaben über die Menschen und nicht sterblich wie diese sind, daß sie aber keineswegs ewig sind, sondern daß Generationen von Göttern ihnen vorausgegangen sind. Neben der Entstehung der Welt und der Götter will dann Hesiod vor allem in die bunte Fülle der Götter, der Halbgötter und Heroen Ordnung und Systematik bringen, jedem einzelnen von ihnen Rang, Namen und Verwandtschaft zu-

weisen. Hesiod ist konservativer als Homer, er spricht als Angehöriger der bäuerlichen Schichten des Mutterlandes, die nicht wie der Adel Ioniens die Verbindung zu den alten Gottheiten des Bodens ganz verloren haben, und für welche auch das Dasein nicht so leicht und heiter ist wie für die Schichten, an welche sich Homer wendet. So haben sich viele Reste alter, erdgebundener Frömmigkeit bei Hesiod noch erhalten, über die Homer bewußt hinweggeht, aber trotzdem sind es bei Hesiod die olympischen Götter, welche über den Menschen walten, zu denen er betet und denen seine Frömmigkeit gilt. Seine etwas lexikalisch anmutende Theologie diente zur Bestätigung und Erweiterung der homerischen Theologie, und so ging von Homer und Hesiod die Vorstellung aus, daß die Religion der Griechen in erster Linie *Mythologie,* das heißt Sage, Bericht, Erzählung, oft sogar Schwank und Fabel von den Göttern sei. Die Religion erschien in dieser Auffassung als eine gehobene Poesie, die Götter als ein poetisches Element des Daseins, über das sie wohl einen gewissen weihevollen Schimmer verbreiteten, das aber durch sie in seiner Natürlichkeit und Selbstsicherheit keineswegs in Frage gestellt und erschüttert wurde. Gerade aber die vorhandene Fülle der mythologischen Literatur, der fast die gesamte griechische und römische Epik und ein beträchtlicher Teil des Dramas zuzuzählen ist, versperrt uns die Einsicht in die wirklich religiösen Vorstellungen der Antike.

Das religiöse Leben und Denken der Antike in Kultus und Theologie hat sich uns erst erschlossen, seit die vorhomerische Religion wieder in unsern Gesichtskreis getreten ist. Ihre Kenntnis verdanken wir in erster Linie der bahnbrechenden Arbeit deutscher Altertumsforscher und Humanisten. Bereits in der Romantik hatten *Friedrich Schlegel, Schelling, Görres* und *Creuzer* versucht, den Mythos der Alten nicht nur als poetische Erzählung aufzufassen, wobei es schließlich nur einen gradmäßigen und chronologischen Unterschied zwischen Homer und Ovids Metamorphosen

gegeben hätte, sondern in einer großen universalen Schau seine religiöse Bedeutung und seine tiefe Symbolik zu erfassen. Im Anschluß an die Romantik entdeckte *Bachofen* in der Antike die *Welt des Mutterrechts*, den Kult der mütterlichen Gottheiten der Erde, der sogenannten chthonischen Gottheiten, der Demeter und Persephone und des damit verbundenen Totenkultes. Er wies darauf hin, daß der antike Unsterblichkeitsglaube nicht ein bloßes Erzeugnis philosophischer Spekulation sein könne, sondern daß die Philosophen von Pythagoras bis Plato an uralte religiöse Vorstellungen des griechischen Volkes selbst anknüpften, wovon die Funde früher Graburnen und Grabinschriften ein untrügliches Zeugnis ablegten. *Friedrich Nietzsche* gab mit seiner Gegenüberstellung des *Dionysischen* und *Apollinischen* der gesamten Altertumswissenschaft ein neues Thema und hat uns völlig neue Seiten der Antike sehen gelehrt. In philologisch vorsichtigerer Weise hat Nietzsches Freund *Erwin Rohde* in seinem Werke „Psyche" eine religionsgeschichtliche Deutung des Seelenkultes und des Unsterblichkeitsglaubens der Griechen gegeben, in der uns die vorhomerische Religion, in deren Mittelpunkt Seelenglaube und Seelenkult standen, geschildert und gleichzeitig auch nachgewiesen wird, daß diese Religion durch Homer nur bei einer begrenzten aristokratischen Schicht zurückgedrängt, im übrigen aber im Volksglauben der Hellenen weitergelebt habe. Seit Rohde wissen wir, daß die homerische Religion nur die eine und vielleicht nicht einmal die mächtigste, sicher nicht die tiefste Seite der griechischen Religion war. Auf die Zusammenhänge dieser vorhomerischen Religion mit den Mysterienkulten von Eleusis und Samothrake, mit der orphischen Religion, dem Dionysosdienst, mit den religiösen Vorstellungen der Tragiker, Pindars, der Philosophen, besonders des Pythagoras, Empedokles und Plato hat Rohde gleichfalls hingewiesen, und die Religionswissenschaft hat seitdem diese Erkenntnisse noch erweitert und vertieft. Es sei besonders auf die Ar-

beiten von *Hermann Usener* über die griechischen Götternamen, auf *Harald Nilssons* Forschungen zur minoisch-kretischen Religion, auf die Darstellung des Dionysoskultes bei *Walter F Otto*, auf die zusammenfassende Arbeit *Otto Kerns* über die Religion der Griechen und zuletzt auf den Versuch *Eckart Peterichs*, „Die Theologie der Hellenen" hingewiesen, welcher die vorhomerische Religion als eine Religion der göttlichen Worte, der Logoi, deuten will.

Vieles an diesen zahlreichen Versuchen, die vorhomerische Religion zu rekonstruieren, ist Hypothese und wird auch wohl dann noch Hypothese bleiben, wenn es uns gelungen sein dürfte, die Schrift der Kreter zu entziffern, die uns über die kretische Religion und auch über die Religion des mykenischen Zeitalters Aufschluß gewähren könnte, die bisher aber trotz aller Bemühungen noch nicht entziffert ist. Immerhin lassen sich schon jetzt einige Züge aufweisen, durch die sich die vorhomerische Religion deutlich von der homerischen unterschied. Die vorhomerische Religion kannte noch keine gestalteten Götter, sondern höchstens gewisse Symbole für die Gottheit, die selbst als unsichtbar aufgefaßt wurde. Es lassen sich deutlich Spuren einer Erdreligion und einer Wasserreligion aufweisen, während die olympische Zeusreligion aus der Verehrung eines ursprünglich indogermanischen Himmelsgottes, also eines Sondergottes entstanden sein dürfte. Die Zahl der Gottheiten ist in der vorhomerischen Religion weit größer als bei Homer und selbst als bei Hesiod, da nicht nur die gesamte Natur mit ihren vielen Erscheinungen, sondern auch Tugenden und Laster als Gottheiten gedacht wurden. Hinzu kamen die vielen lokalen Götter und die vergöttlichten Heroen und Stammväter. Diese alte Religion ist naturmythisch und wie die Natur wilder, unberechenbarer, oft grausamer, dämonischer als die Götter Homers. Aus der andern Seite ist sie von einem tiefen ethischen Ernst erfüllt; der vorhomerische Hellene naht sich seinen Göttern mit Schaudern, tiefer Demut, Frömmigkeit und Ehrfurcht.

Es sind die Götter der heiligen, unverbrüchlichen Ordnungen, der Geburt, des Todes, des Blutes, der Erde, der Zeugung, des Wachstums. Es sind nicht wie bei Homer männliche, sondern weibliche, mütterliche Gottheiten, die hier im Vordergrund stehen, der Mensch sucht bei ihnen daher auch Hilfe, Segen und Erlösung; aber so barmherzig die Hilfe dieser Gottheiten der mütterlichen Erde ist, so unbarmherzig und unabwendbar ist auch ihr Fluch. Während bei Homer der Tod ein schattenhaftes Dasein ist, das den Menschen, der gesund im Leben steht, nichts angeht, weil seine Götter Götter des Lebens sind, steht der Tod, der Kult der Toten, die Überzeugung vom Fortleben der Toten im Mittelpunkt der vorhomerischen Religion. Daher erfolgte hier die Totenbestattung in der mütterlichen Erde, bei Homer die Totenverbrennung. In der Gaia, der Erde, in Uranos, dem Himmelsgott, in Kronos, den Titanen mit Prometheus und Epimetheus, in Okeanos und den Okeaniden, in Eros und Eris, Erebos, dem Äther, der Nacht und dem Tag, in den Erinnyen und den Keren haben wir noch Reste dieses alten Glaubens, die wie erratische Blöcke, halb unverstanden aber immer noch von Geheimnis und Ehrfurcht umwittert, sich in der homerischen Religion vorfinden. Am stärksten aber können wir noch aus den Tragikern, besonders aus Äschylos herauslesen, daß sich die alte und die neue Religion nicht ohne Kampf begegnet sind, daß die griechische Religion kein einheitliches weltanschauliches Gebilde ist, sondern daß in ihr zwei verschiedene Ansichten vom Religiösen und Göttlichen zusammengestoßen sind, und daß daher auch das religiöse Leben der Griechen in sich von Anfang an einen tragischen Zwiespalt trug.

Dionysos

Während in der vorhomerischen Religion eine pantheistische Fülle herrscht, die allen Erscheinungen in der Natur und später auch im gesellschaftlichen Leben göttliche

Namen und Personalität unterlegt, macht sich bei Homer und Hesiod deutlich das Bestreben bemerkbar, aus der Fülle der Gottheiten die der Olympier als Gottheiten ersten Ranges hervorzuheben und in leisen monotheistischen Anklängen dem Zeus eine Sonderstellung zuzuweisen. Später kommt es dann zu dem System der oberen zwölf olympischen Gottheiten. Es sind dies der Himmelsherrscher Zeus, seine Gattin Hera, die Göttin der Ehe, der Meergott Poseidon, Phöbus Apollo, seine Schwester Artemis, Pallas Athene, der Kriegsgott Ares, Aphrodite, der Feuergott Hephaistos, der listige Götterbote Hermes, die Göttin der Erde und des Kornes Demeter und die Göttin des Herdes Hestia. Als untere Gottheiten, von denen einzelne freilich auch einen höheren Rang gewannen oder früher besessen hatten, galten der Himmelsgott Uranos, sein Sohn Kronos, die aus Kleinasien eingeführte Göttermutter Rhea Cybele, der Sonnengott Helios, die Mondgöttin Selene, die Morgenröte Eos, die Nachtgöttin Nyx, die Göttin des Regenbogens Iris, der Windgott Äolus, der Hirtengott Pan, Leto, die Mutter Apollos und der Artemis, die Erdgöttin Gaia, die auch mit der Themis, der Gerechtigkeit, gleichgesetzt wurde, der Gott der Liebe Eros, der Heilgott Asklepios, die Göttin des Glückes Tyche usw. Noch unter ihnen standen die dämonischen Wesen, die, auch wenn sie individuelle Namen hatten, immer in Gruppen auftraten: Die Titanen, Giganten, Kentauren, Nymphen, Oreaden, Najaden, Dryaden, Tritonen, Sirenen, Chariten, Horen, Musen, Parzen, Erynnien, Dämonen, Genien, Satyrn. Schließlich sind in diesem Zusammenhang noch die zur Würde der Götter erhobenen Heroen zu nennen, Herakles, Perseus, Theseus, die Dioskuren, denen später auch die vergötterten Kaiser, Athleten usw. zuzurechnen sind. Jede dieser Gottheiten besaß ihren eigenen Priester, ihre eigenen Tempel, in denen sich ihre Statue befand, ihre eigenen Opfer, aber keine besondere Gemeinde. Die einzelnen Gottheiten unterschieden sich weniger durch den Kultus als durch den Mythos, das

was von ihren Erscheinungen erzählt wurde. Die der griechischen Religion zugrunde liegende pantheistische Vorstellung äußerte sich gelegentlich dadurch, daß man einzelne Gottheiten miteinander identifizierte, Apollo mit Helios, Artemis mit Selene, den Kaiser mit Helios usw.

Nur *ein* Gott ragt aus der großen Reihe griechischer Gottheiten so hervor, daß man an seinen Namen eine besondere Form griechischer Religiosität geknüpft hat, *Dionysos*, der Gott des Weines. Die Herkunft dieses Gottes ist umstritten. Man hat lange Zeit, antiker Tradition folgend, Thrakien als seine Heimat angenommen oder auch auf Phrygien und Kleinasien, das Heimatland orgiastischer Rauschkulte, hingewiesen. *Friedrich Nietzsche* und ihm folgend *Walter F. Otto* sind der Ansicht, daß Dionysos ein griechischer Gott sei und daß er nur die andere Seite des Griechentums offenbare, welche uns durch die humanistische klassizistische Auffassung verborgen wurde. „Mit dem Worte dionysisch ist ausgedrückt: ein Drang zur Einheit, ein Hinausgreifen über Person, Alltag, Gesellschaft, Realität, über den Abgrund des Vergehens, das leidenschaftliche, schmerzliche Überschwellen in dunklere, vollere, schwebendere Zustände; ein verzücktes Jasagen zum Gesamtcharakter des Lebens als dem in allem Wechsel Gleichen, gleich Mächtigen, gleich Seligen; die große pantheistische Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit, welche auch die furchtbarsten und fragwürdigsten Eigenschaften des Lebens gutheißt und heiligt; der ewige Wille zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Wiederkehr; das Einheitsgefühl der Notwendigkeit des Schaffens und Vernichtens.

Mit dem Wort apollinisch ist ausgedrückt: der Drang zum vollkommenen Für-sich-Sein, zum typischen Individuum, zu allem, was vereinfacht, heraushebt, stark, deutlich, unzweideutig, typisch macht, die Freiheit unter dem Gesetz" (Wille zur Macht. Krönersche Ausgabe. S. 683).

Zweifellos hat Nietzsche richtig gesehen, daß sowohl das Dionysische wie das Apollinische, das Geistige, bewußt

Gestaltende, und das Seelische, unbewußt und triebhaft Schweifende, Uranlage der griechischen Seele ist. Die Herkunft des Gottes Dionysos ist dabei eine Frage sekundärer Natur, die mehr den Mythologen interessiert. Das Dionysische ist schließlich auch jene mehr weibliche Seite des griechischen Menschen, die sich immer wieder dem Orient, der Welt des Fernen geöffnet und hingegeben hat. Denn aus dem Orient kam das, was das apollinische Hellas nicht besaß, die Kulte der Mysterien, der Rausch der Ekstase, das geheimnisvolle Wissen theosophischer Offenbarung, die weltüberwindende Erlösung. Diesen Prozeß der ständigen Aufnahme religiöser Weisheit aus dem Osten, den wir in der historischen, besonders in der hellenistischen Zeit so gut beobachten können, dürfen wir wohl auch für die vorgeschichtliche Zeit annehmen, und vieles spricht dafür, daß sich dieser Prozeß in mehreren Etappen vollzogen hat. Vielleicht enthielt schon die pelasgische Religion, welche die Griechen bei ihrer Einwanderung im zweiten Jahrtausend kennenlernten, dionysische Elemente. Homer und Hesiod wissen von Dionysos als dem Gott des Weines, sie kennen auch das ekstatische Treiben der Mänaden, die dem Gott in rasender Verzückung folgen, aber beide lehnen ihn offensichtlich ab, er ist ein Fremdling in dieser klaren apollinischen Welt.

In die Jahrhunderte unmittelbar nach Homer fällt ein neuer Einbruch dionysischen Geistes in die griechische Welt, und erst in dieser Zeit haben Apollo und Dionysos die Gestalt gewonnen, unter der sie noch unter uns weiterleben. Und wir haben allen Grund zu der Annahme, daß Delphi der entscheidende Ort dieses Bündnisses war. Dionysos war hier der ältere Gott, im delphischen Heiligtum wurde sein Grab gezeigt. Dicht bei Delphi in Theben war sein Geburtsort. Geboren wurde er von Semele, der Tochter des Kadmos, die starb, weil sie den Wunsch geäußert hatte, Zeus in seiner Majestät zu sehen. Semele ist aber nicht nur die sterbliche Mutter des Gottes, sondern trägt auch Züge der göttlichen allliebenden Erdmutter.

Hier in Delphi wurden Dionysos und Apollo Brüder. Dionysos ist nicht mehr der bärtige Gott der Vegetation, der Fruchtbarkeit, des Rausches; nur seine Begleiter, die Satyrn und Silene, tragen diese halbtierischen Züge urtümlicher Wildheit weiter. Dionysos wird hier zum Jüngling, dessen Auge freilich nicht strahlend wie das des Apollo blickt, sondern schwermütig, ahnend und wissend. Denn man hat im Rausch das Geheimnis der Seele entdeckt, der Seele, welche sich in heiliger Ekstase vom Körper lösen kann und die keine Grenzen kennt, Dionysos ist der *Gott der Seele*. Auch seine Gestalt, wie sie uns von jetzt an die griechischen Plastiker überliefern erstrahlt in Schönheit, aber diese Schönheit hat etwas Weiches, Fließendes, Lässiges, ja etwas Weibliches an sich. Hermes hat einst den jungen Dionysosknaben – Praxiteles zeigt beide zusammen in seiner wunderbaren Statue – der Ino übergeben mit dem Auftrag, ihn als Mädchen zu erziehen. Denn die Seele, die Psyche, hat der Grieche mit tiefer symbolischer Einsicht stets als etwas Weibliches aufgefaßt. Es sind daher die Frauen, die Dionysos in ekstatischer Leidenschaft verfallen, weil Dionysos nicht nur ihren Körper, sondern ihre Seele liebt.

Die Liebe des Dionysos ist eine ungriechische Liebe. Der apollinische Grieche liebt zur Erhöhung und Steigerung seiner selbst. Der Eros, die Liebe wird um ihrer selbst gesucht, nicht um ihres Gegenstandes willen.

> Wenn ich dich liebe, was geht es dich an?,

wie Goethe in Nachfühlung griechischen Empfindens gesagt hat. Daher kennt diese Liebe keine Treue; es ist nicht Unmoral, sondern Erfüllung eines Wesensgesetzes dieser Liebe, daß der Gott nach Befriedigung des Liebesgenusses seine sterbliche Geliebte wieder verläßt, daß er ihr nichts anderes schenken kann als das göttliche Kind. Dionysos hingegen hat nur eine Frau geliebt, Ariadne, die von dem nur männlichen, nur erobernden Theseus auf Naxos ver-

lassen war. Die Liebe des Dionysos ist *ewige Liebe*, sie ist schon im Fleisch eine Liebe, welche der apollinische Grieche nur als Liebe zum reinen Gedanken kennt.

Als Gott der ewigen Liebe ist Dionysos auch Erlösergott. Keiner der olympischen Götter war ursprünglich Erlöser, daher das distanzierte, kühle, fast skeptische, aber auch pessimistisch trostlose Verhältnis der homerischen Griechen zu ihren Göttern.

> Also bestimmten die Götter der elenden Sterblichen Schicksal
> Bang im Gram zu leben, allein sie selber sind sorglos.

wie es in der Ilias heißt (XXIV, 525).

Alle Beinamen des Dionysos feiern seine erlösende, Sorgen brechende Gewalt und Macht. Er ist Eleuthereus (lateinisch *Liber*), Befreier, Lyaios, Lysios, Löser, Soter, Erlöser, Evier, Erretter, Heiland. Dieser Erlösergott Dionysos ist aber nicht nur ein Gott der überschäumenden trunkenen Freude, sondern auch ein Gott der tiefen Melancholie, nicht nur ein Gott des zeugenden Lebens, sondern auch ein Gott des Todes. Von dem tiefsinnigen Philosophen Heraklit stammt der Ausspruch, daß Hades und Dionysos ein und derselbe seien.

In den *orphischen Mysterien* findet sich der Mythos von Dionysos Zagreus. Dionysos Zagreus war hier ein Sohn des Zeus und der Unterweltsgöttin Persephone, der Gemahlin des Hades. Da Hera auf Persephone eifersüchtig war, zerrissen auf ihr Anstiften die Titanen diesen ersten Dionysos und aßen sein Fleisch. Zeus aber aß das Herz dieses Kindes und zeugte später mit Semele den zweiten, den thebanischen. Die Menschen sind nach orphischer Vorstellung, die auch in der Prometheussage wiederkehrt, titanischen Ursprungs, sie alle haben dadurch einen Teil des göttlichen, dionysischen Wesens in sich aufgenommen. Und um des Gottes immer wieder teilhaftig zu werden, feiern sie orgiastische Kulte, bei denen das Opfermahl wiederholt wird. In bacchantischer Raserei werden Tiere zerrissen und ihr

rohes Fleisch verzehrt, in dem Glauben, daß durch den Genuß des Gottes das Leiden des Zagreus erneuert wird. Auf das Leiden und den Tod des Gottes aber folgt seine wunderbare Auferstehung und Wiedergeburt. Auch in die eleusinischen Mysterien, die gleichfalls ein besonderes Wissen, eine besondere Erleuchtung durch die Gottheit und die Gewißheit der Erlösung und eines ewigen glückseligen Lebens den Eingeweihten vermittelten, ist Dionysos unter dem Namen Iacchos eingedrungen.

Allen Mysterienreligionen ist gemeinsam, daß in ihnen ein besonderes Innigkeitsverhältnis zwischen dem Gott und dem Gläubigen herrscht. Zu den homerischen Göttern bestand dieses Innigkeitsverhältnis bekanntlich nicht. Diese Götter brauchte man nicht zu fürchten, sie konnten aber auch in den tiefsten Nöten des menschlichen Herzens nicht helfen, man konnte sie sogar hassen, was sie nicht besonders übelnahmen.

Anders Dionysos und die nach seinem Vorbild verehrten Götter der Mysterien. Hier hat der Gott seine eigene Gemeinde, die sich in ihrem Gottesdienst absondert von der politischen Kultgemeinde der Polis, des Staates. Hier tritt die innigste Verschmelzung des Gläubigen mit der Gottheit und der Gläubigen untereinander ein. Hier gibt es ein besonderes Wissen, in das nur der Myste eingeweiht wird, und über das Arkandisziplin ausgeübt wird. Gewiß gibt es hier auch Schwärmerei und Ausschweifungen aller Art; von dem sittenstrengen römischen Senat wurde 186 v. Chr. die Feier der Bacchanalien verboten. Auf der andern Seite entwickelt sich an Hand des Dionysosdienstes doch auch das große Kunstwerk der antiken *Tragödie* und parallel zu ihr der Komödie. Dionysos hatte die Griechen gelehrt, das Dasein als Schuld aufzufassen, er hatte die Blicke für die Tiefen dieses Daseins geschärft und zugleich die Möglichkeit einer Reinigung und einer Erlösung aus der Schuld und ihrer Verstrickung verkündet.

Nietzsches geniale Jugendschrift „Die Geburt der Tra-

gödie aus dem Geiste der Musik", so sehr sie auch in vielen Einzelheiten von der zünftigen Wissenschaft abgelehnt wurde und noch wird, hat doch zweifellos richtig gesehen, daß sich im Kunstwerk der Tragödie zwei ursprünglich religiöse Mächte, das Dionysische und das Apollinische, begegnet waren, von denen das erstere in seiner ungebundenen Wildheit durch das zweite geformt und gebändigt, das zweite in seiner starren Form durch das erstere beseelt und zum musikalischen Erklingen gebracht wurde.

Denn, um es noch einmal zu wiederholen, auch *Apollon* ist der Bruder des Dionysos. Als Seher, Wahrsager, als der Gott der Dichter und Philosophen, trägt auch er dionysische Züge, durchbricht er die kalte Aura der selbstgenügsamen olympischen Götter und wird zu einem erlösenden Gott. Auch mit *Hermes*, der ursprünglich ein Gott der List war, geht dieselbe Veränderung vor. Wie Dionysos wird er zum Geleiter der toten Seelen, ja zu ihrem „guten Hirten". Wie Dionysos seinen Zug nach Indien antritt und sich so mit der Weisheit des fernen Ostens verbindet, so knüpft sich uralte ägyptische Weisheit an den „Hermes Trismegistos". Für die urchristliche Kunst der Katakomben wird Hermes als guter Hirt sogar ein Symbol Christi. Und die nahe „Verwandtschaft" zwischen Christus und Dionysos hat *Friedrich Hölderlin* in einem seiner tiefsten Gedichte „Der Einzige" genial erschaut.

Denn zu sehr,
O Christus, häng ich an dir,
Wiewohl Herakles Bruder.
Und kühn bekenn' ich, du
Bist Bruder auch des Eviers, der
An den Wagen spannte
Die Tiger und hinab
Bis an den Indus
Gebietend freudigen Dienst
Den Weinberg stiftet' und
Den Grimm bezähmte der Völker.

Die Orestie des Äschylos

Die Griechen als das geniale Volk sind auch das Volk der genialen Anfänge. Wie am Anfange des griechischen Epos Homer steht, der sofort alle nur erdenkliche Vollkommenheit eines epischen Gesanges in sich vereinigt, so beginnt die griechische Tragödie mit Äschylos, dessen gewaltige aufrüttelnde Dramatik auch von einem Shakespeare und einem Kleist nicht übertroffen werden konnte. Gewiß müssen wir annehmen, daß es schon längst vor Homer epische Dichtung gegeben hat, und gewiß hat es auch vor Äschylos schon dramatische Dichter gegeben, von denen uns einige Namen überliefert sind. Das ändert aber nichts an der genialen Spontaneität und der unübertroffenen Einzigartigkeit der großen Gestalter des griechischen Gedankens in Epos, Drama, in Kunst und Philosophie. Es gehörte mit zur griechischen Weltanschauung, daß das Vollkommene, das Normgebende am Anfang stehe und daß alles Unreife, alles Experimentierende, alles nur Werdende und noch nicht klassisch Geformte wieder in den Abgrund des Vergessens zu verschwinden habe. Daher ist auch der Beginn des Johannesevangeliums, daß am Anfange der Logos, das ewige Wort, die ewige Vernunft, war, wie ein Offenbarungssatz und ein eminent griechischer Satz. Diese griechische Weltauffassung steht im unversöhnlichen Gegensatz zu jener modernen Auffassung, welche an den Anfang das Rohe, das Ungeformte, Barbarische setzen möchte und welche sich die Blüten des menschlichen Geistes nur aus einer allmählichen „Entwicklung" aus den Notdürften und dumpfen Trieben der niederen geistloseren Schichten erklären kann. Griechisches Denken geht nie von unten nach oben, sondern stets in der umgekehrten Richtung, es sieht in den unteren Schichten stets nur die Nutznießer und Karren schiebenden Diener der höheren göttlicheren Mächte, daher steht für sie das Vorbildliche, die Norm, Platos Idee, wie auch der große richtunggebende

und schöpferische Mensch stets am Anfang und nicht am Ende einer Entwicklung.

Homer und Äschylos leben beide in der Welt des *Mythos.* Das Wort Mythos bedeutet zunächst nichts anderes als Erzählung, freilich immer Erzählung als heilige Erzählung. Wenn Homer mit Hilfe der Musen von den Göttern und Helden singt, so gibt er schon durch die Erzählung dem Sein einen Sinn, stellt es in eine Ordnung. Denn die Welt, so wie sie der homerische Mythos kündet, ist bis in alle Einzelheiten freudevoll, beruhigend, hell klar, männlich, die Schatten beginnen erst da, wo auch die Grenzen der Welt und ihrer Götter sich befinden, am Rande des Okeanos, wo das ferne Reich des Hades liegt. In die Welt und das Leben selbst bringt der Tod noch keinen Bruch herein. Für Äschylos und die Tragiker tritt an Stelle der schlichten Erzählung die Auseinandersetzung, die Problematik. Der Tod und die Rätsel des Todes sind vom Rand der Existenz in den Mittelpunkt gerückt, zu dem Tage sind die Nacht und ihre Schatten getreten, das Leben ist fragwürdig, geheimnisvoll, hintergründig geworden. Während Homer die Menschen sich im fröhlichen Kampfe auseinandersetzen läßt und diese Kämpfe mit kameradschaftlicher Unparteilichkeit, ohne moralisches Richteramt sich vor unsern Augen vollziehen läßt, werden bei Äschylos die Menschen aneinander schuldig, geht es um Schuld, Sühne, Recht, Unrecht, Strafe und Seelenfrieden.

Dieser grundlegende Wandel in der Auffassung des Mythos seitens der Tragiker gegenüber Homer hatte zwei Wurzeln. Erstens war der griechische Kontinent, wie schon Hesiod erweist, in religiösen Fragen konservativer geblieben als das ionische Kolonialland. Die alten Kulte der vorhomerischen Religion blühten hier weiter, und gerade Athen und Attika müssen als treue Bewahrer dieser alten Kulte gelten. Zweitens aber ging im siebenten und sechsten Jahrhundert eine religiöse Welle durch die gesamte griechische Welt, die orphische und die dionysische Bewegung,

die entweder von Thrazien oder auch von Kleinasien ihren Ausgangspunkt nahm. Man kann sie als eine „Reformation der griechischen Religion auf pessimistischer Grundlage" bezeichnen (so *Hermann Diels*). Man ist der heiteren Oberflächlichkeit der homerischen Religion überdrüssig. Man erstrebt Erlösung, geheimes Wissen, man sucht in Rauschkulten, in Mysterien seine Zuflucht. Und gerade Äschylos, der in der Mysterienstadt Eleusis 525 geboren ist, wird dieser neuen religiösen Bewegung nicht ferngestanden haben, und in Nietzsches viel umstrittener Jugendschrift „Die Geburt der Tragödie" ist zweifellos richtig gesehen, daß das „Dionysische", die orgiastische Entfesselung der Triebe, mit Todessehnsucht und Pessimismus gepaart die Tragödie mit geschaffen hat.

Auseinandersetzung und Problematik über die mythischen Mächte des Daseins bedeutet für Äschylos freilich noch nicht Zersetzen und In-Frage-Stellen derselben. Ihm geht es vielmehr um den Bau und die Festigung der mythischen Welt; daher wird das Dionysische bei ihm stets in das Apollinische eingeordnet; wir sehen zwar unheimliche und übermenschliche Gewalten miteinander kämpfen, aber zum Schluß siegen doch stets die Vertreter des Lichtes, des Apollinischen, das durch das Dionysische und die andern untergründigen Mächte nur bereichert, geläutert wird und an Tiefe und Sinn gewinnt.

Als das eigentliche Drama dieses religionsgeschichtlichen Kampfes, der hinter dem dramatischen Schaffen des Äschylos wirksam war, darf die „Oresteia" gelten, die einzige vollständig erhaltene Trilogie („Agamemnon", „Das Totenopfer", „Die Eumeniden"). Der Dichter führt uns in das fluchbeladene Haus der Tantaliden ein. In „Agamemnon" ermordet Klytaimnestra den heimkehrenden Gemahl und die Kassandra mit Hilfe ihres Buhlen Ägisth, um sich für das Opfer ihrer Tochter Iphigenie zu rächen. Im „Totenopfer" fallen Klytaimnestra und Ägisth von der rächenden Hand des Orest mit Hilfe des Pylades und der Elektra.

Und zwar auf ausdrückliches Geheiß des Gottes Apoll. In den „Eumeniden" sehen wir zunächst, wie Orest, obgleich er von Apollo entsühnt ist, von den Erinnyen weiter verfolgt wird, wie diese weiter ihren Anspruch auf den Muttermörder erheben. Schließlich fällt die Entscheidung auf dem Areopag zu Athen in einem regelrechten Gerichtsverfahren, in dem Athenes Stimme den Ausschlag zugunsten des Orest gibt. Gegenüber dem Gebot der väterlichen Blutrache, das Apoll verkörpert, und gegenüber dem Rachegeschrei der Erinnyen, die nur das Blut der Mutter rächen wollen, siegt hier ein neues Prinzip, das der *Gnade*, von Athene, der männlichen Tochter des Zeus, verkörpert. Die Erinnyen erhalten als die Eumeniden Heimat und Wohnstatt auf attischem Boden, den sie als Göttinnen der Erde und Fruchtbarkeit schützen sollen. Im Areopag aber entsteht gegenüber dem Prinzip der blutigen Rache etwas Neues, das *Recht*. Und so kann der Schluß der Oresteia geradezu als eine Versöhnung der altehrwürdigen Religion der mütterlichen Erde und der olympischen Religion der Athene und des Apollo gedeutet werden.

Diese neue Ordnung des Rechtes, die aus dem Bunde der alten irdischen und der neuen olympischen Götter hervorgeht, ist zugleich die Ordnung der Polis. An ihr hängt der Dichter, der selbst bei Marathon mitgekämpft hat, mit religiöser Innigkeit. Jeder Angriff auf die alte, durch den Mythos geheiligte Ordnung ist daher ein Angriff auf die religiöse Grundlage der Polis. Das Loblied auf den Areopag, in welches die Eumeniden ausklingen, erfolgte zu einer Zeit, als dieser altehrwürdige Gerichtshof durch die demokratische Entwicklung bedroht erschien. Ein Angriff auf den Areopag aber wäre ein Angriff auf die alte, von den Göttern geheiligte Ordnung. Der einzelne Mensch hat sich nach Äschylos den Göttern und ihren Ordnungen zu beugen, auch wo er neben dem Walten der Götter das Wirken dunkler und zerstörerischer Gewalten, die Verflechtung von Schuld und Schicksal sieht. Denn:

Gott ist's, der Menschen eine Schuld aufkeimen läßt,
Wenn er ein Haus im Unheil ganz verlöschen will.
Gleichwohl, wer sterblich ist, muß sich die rechte Art
Bewahren, nicht in frecher Rede sich ergehen.

Der Mensch als Schöpfer und Vollender der politischen Ordnung darf nach Äschylos nicht den finsteren Mächten verfallen, er muß sich den Glauben an eine heilende und segnende Weltordnung bewahren und sein eigenes Dasein diesem Glauben dienstbar machen. Stets steht er dabei vor der Wahl zwischen Recht und Unrecht, zwischen Schuld und Unschuld. Und diese Entscheidung ist nicht leicht, weil die Götter selbst in das Schicksal mit verstrickt erscheinen, weil ihr Wille den Sterblichen unerforschlich und widersprüchlich erscheint.

So ist das eigentliche Thema des Äschylos das große Thema der *Schuld*. Gerade hier zeigt es sich, wie falsch und oberflächlich jene Vorstellung ist, als hätten die Griechen ein heiteres, diesseitiges und stets von Rosen und Schönheit umkränztes Dasein geführt, und als sei es erst das Christentum gewesen, welches die dunkle Melodie von Schuld und Sühne, von Sünde und Gnade mißtönend und zersetzend in die unschuldige, sinnenfrohe Welt von Hellas hineingebracht habe. Das Christentum hat auch hier nur eine volle und befriedigende Antwort auf eine Frage gegeben, um deren Lösung sich der antike Mensch quälend und vergeblich bemüht hatte.

Homer hatte noch keine Schuld gekannt, bei ihm ist es ein Gott oder die über den Göttern noch wirkende Macht des Schicksals, der Moira, die den Menschen schuldig werden lassen. Der religiöse Sinn des Äschylos fordert die Schuld um der Würde des Menschen willen. Äschylos will nichts mehr wissen von der Veräußerlichung der Religion, wie wir sie in der homerischen Adelskultur vorfinden mit ihrer ästhetischen Verfeinerung, ihrer ionisch-asiatischen Pracht, ihrem konventionellen Bildungs- und Schönheitsideal. Er will nichts mehr wissen von der naiven Abdichtung

des Lebens gegenüber dem dämonischen Ruf aus der Tiefe, worin bei Homer der poetische Zauber dieser Welt bestand. In Äschylos werden elementare Kräfte lebendig, ihm fehlt jedes Leichte, Beschwingte, Spielerische, er ist von einem tiefen und düsteren Ernst förmlich durchloht. Das unterscheidet ihn auch von seinem Nachfolger Sophokles, den der Humanismus und die feine Kultur des perikleischen Zeitalters heiterer, vertrauender, geöffneter, harmonischer in die Welt blicken ließ. Der Mensch im tragischen Mythos des Äschylos will nicht mehr willenlose Puppe in der Hand der Götter oder eines blinden Schicksals sein. Andrerseits will er weder den Mythos und seine Götter leugnen, noch kann er die Sinnlosigkeit, Grausamkeit und Ungerechtigkeit des tatsächlichen und des mythischen Geschehens leugnen. So entsteht der große Konflikt, das Kernstück der antiken Tragödie, auf den es bei Äschylos nur eine religiöse Antwort gibt.

So ist es bei Äschylos nicht immer die individuelle Schuld, die den Menschen in den Untergang stürzt. Auch aus dem Verhältnis zur politischen Gemeinschaft allein ist die Schuld nicht abzuleiten, auch hier gibt es tragische Konflikte. Zwar ist der Mensch bei Äschylos noch völlig Glied der Polis, so daß von einem privaten Leben, etwa von der persönlichen Liebe, diesem großen und unerschöpflichen Thema der modernen Dramatik, hier überhaupt noch nicht die Rede ist. Aber am Schluß der „Sieben gegen Theben" wird bereits das Antigonemotiv angekündigt, das Gewissen des selbstverantwortlichen Menschen empört sich gegen die heilige Ordnung der Vaterstadt und zwar im Namen einer religiösen Pflicht, der Liebe zum Bruder.

Man kann das Problem der tragischen Schuld bei Äschylos nicht anders lösen, als wenn man die Möglichkeit einer überindividuellen, nicht moralischen und schon gar nicht ästhetischen, sondern *metaphysischen, religiösen Schuld* annimmt. Einer Schuld, die nicht aus einer individuellen Tat des einzelnen Menschen, sondern aus seinem Mensch-Sein

selber entspringt, einer Schuld aber, der mit dem Menschen hier zugleich auch die Götter, das heißt die Mächte des Daseins, mit verhaftet sind.

Prometheus

Läßt sich aus der Oresteia die gesamte äschyleische Theologie herausformen, so ist der Prometheus zweifellos eine der ergreifendsten und einprägsamsten Gestalten, welche Äschylos geschaffen hat und mit der sich immer wieder Dichter, Denker und Bildner aller Kulturvölker befaßt haben. Mit ihr hat der Dichter altem mythischen Erbgut eine neue Fassung und einen neuen Sinn gegeben, der nun mit der Kraft und Tiefe eines neuen Mythos weiterlebt. Prometheus bedeutet ursprünglich „der Vorsorgliche, der Vorher-Denkende" im Gegensatz zu seinem Bruder Epimetheus, „der Nach-Denkende", der mit seinem Denken stets zu spät kommt. Prometheus ist ein Sohn des Iapetos und der Themis, er gehört dem alten vorolympischen Göttergeschlecht der Titanen an und war ursprünglich wohl ein alter pelasgischer Feuergott gleich dem Hephaistos der Hellenen. Bei Hesiod kommt es zu einem Streit zwischen den Göttern und den Menschen über die Opfertiere; Prometheus schlichtet den Streit so, daß die Götter bei den Opfern nur die ungenießbaren Teile, die Menschen also das Beste erhielten. Zur Strafe enthielt ihnen Zeus das Feuer vor, das Prometheus aber in einem hohlen Rohr der Narthexpflanze aus der Esse des Hephaistos stahl und seinen Schützlingen zur Erde brachte. Zeus ließ darauf Prometheus festschmieden, während die Menschen durch die Erschaffung des ersten Weibes, der Pandora, und ihrer alles Unheil mit sich bringenden Büchse gestraft wurden. Prometheus ist bei Hesiod nur ein trügerischer und listiger Frevler gegen die Gottheit, es ist bezeichnend, daß ihn Homer gar nicht erwähnt, da ihm die Welt der trügerischen und gewalttätigen Titanen offensichtlich unsympathisch ist.

In dem uns noch erhaltenen zweiten Stück der Prome-

theustrilogie, dem „Gefesselten Prometheus" sehen wir, wie Hephaistos zögernd und voll Mitleid, Kratos und Bia, Kraft und Gewalt, herzlos und roh Prometheus am Felsen eines Gebirges im Skythenlande anschmieden. Die Töchter des Okeanos, die Okeaniden, eilen herbei und ihnen erzählt der Held, der zunächst die heiligen Elemente als Zeugen seines Martyriums anruft, den Grund seiner Strafe. Im Kampfe zwischen den Titanen und den Olympiern ist er auf die Seite der neuen Götter getreten, deren Herrscher Zeus ihm jetzt mit so schnödem Undank lohnt. Denn nach den Titanen wollte Zeus auch die Menschen vernichten und ein neues Geschlecht der Sterblichen schaffen. Prometheus aber brachte den Menschen das Feuer, er machte sie einsichtsvoll und verständig, lehrte sie Ackerbau und Schiffahrt, Baukunst und Bergbau, Sternkunde, Zahl, Schrift, Heilkunst, Prophetie, Traumdeutung und die Kraft, die Schrecken des Todes durch die Hoffnung zu überwinden. Dafür hat ihn jetzt die Rache des Zeus getroffen.

Vergebens mahnen ihn die Okeaniden und ihr Vater Okeanos, von seinem Trotz und seinen schmähenden Worten gegen den Gott zu lassen, der nun einmal die Macht habe und strenge Herrschaft nur aus eigenem Rechte führe. Prometheus fühlt sich trotz seiner Fesseln und seines Leidens stark, weil er mehr weiß als die Götter, weil er ein Geheimnis weiß, durch das einst die Herrschaft des Zeus ihr Ende finden werde. Nur seine Mutter Gaia-Themis, die zugleich die mütterliche Erde und das Recht mit ihrem Namen versinnbildlicht, weiß um dieses Geheimnis und hütet es mit ihm. Io, die in eine Kuh verwandelte Tochter des Argiverkönigs, stürmt jetzt auf die Szene, sie wird von der Liebe des Zeus und dem eifersüchtigen Haß der Hera erbarmungslos durch die ganze Welt gejagt. Auch ihr verkündet der Seher Prometheus ihr Geschick, verbunden mit der Weissagung, daß dereinst aus ihrer Nachkommenschaft der Held entstehen werde, der seiner Pein ein Ende bereiten

werde. Im Vertrauen auf diesen Erlöser weigert sich Prometheus noch einmal, wie ihm die Okeaniden anraten, sich dem Unentrinnbaren zu beugen.

> Bet an, knie, kriech vor dem, der grad am Steuer sitzt!
> Mich dünket, kein geringer Wesen sei denn Zeus.
> Er treib's und übe seine Macht für kurze Frist,
> Wie's ihm beliebt, lang ist er Herr der Götter nicht,
> Doch meine Augen sehn des Gottes Läufer, den
> Gehilfen seiner jungen Allmacht. Sicher kommt
> Als Bringer einer neuen Botschaft er zu uns.

Darauf erscheint Hermes, der Bote der Olympier, und fordert Prometheus auf, sein Wissen über die Gefahr, die der Herrschaft der olympischen Götter drohe, zu offenbaren. Doch dieser verharrt in seinem Trotz, er hat schon zweimal die Herrschaft von Göttern stürzen sehen, die des Uranos und die des Kronos, und erwartet nunmehr auch den Fall des dritten. Darauf kündet ihm Hermes an, daß der Vater der Götter mit seinem Blitz ihn in den Tartaros hinabschleudern werde. Und wenn er nach langer Zeit wieder zum Lichte komme, werde ihm der Adler des Zeus an jedem dritten Tage die stets wieder nachwachsende Leber aus dem Leibe herausreißen. All das schreckt nicht den Trotz des Prometheus, der Zeus als Tyrannen aus tiefster Seele haßt. Mit den Okeaniden zusammen, die jetzt aus Mitleid und aus Haß gegen Verrat und Despotie seine Partei ergreifen, wird Prometheus am Schluß der Tragödie in den Tartaros geschleudert.

> Aller Ecken springen die Stürme auf
> Und fahren wider einander daher
> Im Aufruhr ringend, und Himmel und Flut
> Umschlingen sich. Solch ein Toben ward,
> Sichtbar mich zu schrecken von Zeus gesandt.
> O du Mutter mein,
> Du heilige Macht, und o Äther, du,
> Der das allschenkende Licht umschwingt,
> Ihr seht, was für Unrecht ich leide.

Der Dichter, der dieses *Werk titanischen Trotzes*, erbitterter Feindschaft zwischen Mensch und Gott geschaffen hat, gilt mit Recht als der *frömmste Dichter der griechischen Dichtung*. Die Frömmigkeit des Äschylos ist aber nicht mehr die Frömmigkeit Homers, die heiter, unbeschwert und mit kindlichem Vertrauen in die Welt blickt. Für Äschylos lacht nicht nur die strahlende Sonne der Olympier, sondern er weiß auch von dem dunklen, unheimlichen Walten dämonischer Mächte der Tiefe. Wie in der Oresteia stehen auch hier olympische und vorhomerische Religion nebeneinander. Und es hat sogar den Anschein, als fühle sich im Prometheus der Mensch den Mächten der Tiefe verwandter als den strahlenden Göttern des Olymps, weil diese Mächte in all ihrer urtümlichen Wildheit doch auch das Mitleid und die Barmherzigkeit kennen, welche den vornehmen und nur mächtigen Göttern des Olymps fremd sind. „Alle Jahrhunderte haben in Prometheus den Repräsentanten der Menschheit empfunden, sie haben an seiner Statt sich selbst an den Felsen geschmiedet gefühlt und oft in den Aufschrei eines ohnmächtigen Hasses eingestimmt. Es war dem Griechentum vorbehalten, dieses Symbol des leidend ringenden Heroismus alles menschlichen Schöpfertums als höchsten Ausdruck der Tragik seines eigenen Wesens hervorzubringen. Nur das „Ecce homo", das mit seinem Leiden an der Sünde der Welt aus einem völlig anderen Geiste entsprungen ist, hat ein neues eigenes Sinnbild der Menschheit von ewiger Gültigkeit zu schaffen vermocht, ohne der Wahrheit des anderen etwas zu nehmen" (*Werner Jäger* in „Paideia").

Ist aber nicht alles menschliche Leiden immer ein religiöses Leiden, richtet sich alles menschliche Leid und jede menschliche Klage nicht immer an den Gott, der im Himmel thront? Gleichzeitig mit Äschylos erhebt im Alten Testament der fromme Hiob seine Klagen gegen den Gott, der ihn wider alles Recht so schwer geschlagen hat. Selbst dem geoffenbarten Gotte gegenüber kann der Mensch es

noch wagen, zu rechten, solange die Offenbarung noch nicht in ihrer Fülle, das heißt im Fleisch gewordenen und leidenden Logos selbst erschienen ist. Wieviel mehr in einer Religion, in der sich die Gottheit nur in tausend widersprechenden mythologischen Bildern ahnen läßt, und in welcher der Mensch unter der ehernen Wucht des Schicksals, im titanischen Kampfe des Geistes gegen die rohe Macht nicht trotz seiner Religion, sondern aus einer höheren Einsicht der Religion zum Empörer, zum Prometheus werden muß.

So hat Äschylos, gerade weil er der tiefste und frömmste aller griechischen Tragiker war, in Prometheus eine Stufe erreicht, die das Fragwürdige aller griechischen Religion ahnen läßt. Man hat gemeint, daß die verlorengegangenen Stücke der Prometheustrilogie die sich in diesem einzigen, erhaltenen Stücke zeigende Kluft wieder geschlossen hätten, daß es im befreiten Prometheus zu einer Versöhnung zwischen dem titanischen Trotz des Prometheus und der zu neuer Weisheit und Einsicht gekommenen Macht des Zeus gekommen wäre. So wahrscheinlich dies auch sein mag, und so bedauerlich der Verlust der vollständigen Prometheustrilogie ist, das Entscheidende auch für den befreiten und mit den Olympiern wieder versöhnten Prometheus wäre doch der *neue Gott und seine Botschaft* gewesen. Aber all das hat Äschylos nur geahnt, auch sein Erlöser Herakles wäre immer nur ein Glied in einer sich ablösenden Reihe von Göttern gewesen, die nicht ewig und unvergänglich war, die nicht frei war von der Verstrickung in Schuld und Sühne. Die Botschaft des Herakles ist uns nicht erhalten, aber die anklagenden Worte des Prometheus tönen durch die Jahrhunderte fort. Sie sind bei Äschylos nicht nur Worte des titanischen Trotzes, sondern sie werden gegen den Himmel geschleudert im Bewußtsein des ahnenden Wissens um einen neuen Gott der Gerechtigkeit, der Wahrheit und der Barmherzigkeit. Es ist derselbe Gott, der auch den Märtyrern aus griechischem und römischem Blute Worte wahrhaft prometheischen Trotzes in den Mund gelegt hat,

als sie sich gegen den Gott ihrer Zeit und ihres Jahrhunderts, den Gott der Staatsvergötterung und des Cäsarenkultes, wandten und im Bewußtsein eines neuen Gottes sich in die Welt des Todes hinabschicken ließen, weil sie „nicht anbeten, nicht knien, nicht kriechen wollten vor dem, der grad am Steuer sitzt".

Sophokles und seine tragischen Gestalten

Von den drei großen griechischen Tragikern hat Sophokles lange im Rufe des formvollendetsten gestanden. Die innere Harmonie und Ausgeglichenheit, die man im Zeitalter des klassizistischen Humanismus gern den Griechen zuschrieb, schien in Sophokles ihre Verkörperung gefunden zu haben. Seine (im Lateran befindliche) Statue zeigt einen vornehmen Mann, der heiter und mild in die Welt blickt. Neben Phidias scheint Sophokles die *stärkste künstlerische Verkörperung der perikleischen Kultur und des attisch-ionischen Wesens* zu sein. Die antiken Biographen und Anekdotenerzähler schildern ihn als einen Mann, der vom Glück begünstigt war. Er stammte von reichen Eltern, bekam nie Not und Sorge zu spüren. Als Knabe war er durch seine Schönheit berühmt und soll bei der Siegesfeier von Salamis den Knabenchor angeführt haben, später wird er selbst als großer Verehrer der Schönheit geschildert. Er hat mehrere staatliche Ämter bekleidet, hat aber auch bei ihnen nur Ansehn und wenig Sorge kennengelernt; er führte den Dienst des Heilgottes Asklepios in Athen ein, dessen erster Priester er wurde. Er war mit Perikles, aber auch mit Äschylos eng befreundet und bei allen seinen Mitbürgern wegen seines liebenswürdigen Charakters beliebt. Seine Tragödien fanden allgemeinen Beifall. Das Unglück und die endgültige Niederlage seiner Vaterstadt hat er nicht mehr erlebt.

Dieses Bild des harmonischen, glücklichen Sophokles hat sich durch die Jahrhunderte hindurch gehalten und ist dadurch wenig beeinträchtigt worden, daß Sophokles schließ-

lich doch auch ein *tragischer* Dichter war. Denn auch die antike Tragödie verkannte man lange genug recht gründlich. Man sah sie lediglich ästhetisch als Kunstwerk oder nach der mißverständlichen Definition des Aristoteles als die Nachahmung einer Handlung, die in uns Mitleid und Furcht erwecken und uns dann von diesen und ähnlichen Leidenschaften reinigen solle. Und die hohe Kunst des Sophokles, seine meisterhafte Herausarbeitung der Charaktere, seine auch heute den Zuschauer immer noch packende Führung der dramatischen Handlung, der Adel seiner Sprache haben lange diesem ästhetischen Mißverständnis Vorschub geleistet.

Als man nach dem Zusammenbruch des klassisch-idealistischen Weltbildes bei uns auch die wahren Tiefen des griechischen Weltbildes entdeckte, schien Sophokles gegenüber dem archaisch ringenden Äschylos und dem modern problematischen und komplizierten Euripides als zu glatt und zu wohlausgeglichen in den Hintergrund treten zu müssen. Und doch ergibt sich gerade erst aus dieser Gleichzeitigkeit von echter Tragik, die man wohl dem Dichter des „Ödipus" und der „Antigone" nicht absprechen will, und klassischer harmonischer Form die wirkliche Spannweite und Größe des griechischen Geistes. Sophokles hat ebenso wie Äschylos aus dem griechischen Mythos geschöpft, dessen religiöse Bedeutung bei ihm noch unerschüttert ist. In mancher Beziehung erscheint er sogar unproblematischer, naiv gläubiger als Äschylos, er nimmt den Mythos und seine Lehre vom Walten der Götter über uns hin, ohne über ihn zu grübeln wie Äschylos, oder gar ihn in Frage zu stellen wie Euripides.

Diese religiöse Ausgeglichenheit ist freilich nur möglich, weil der Dichter bei aller Treue zum religiösen Glauben doch eine entscheidende Wendung vorgenommen hat, die Wendung zum Menschen, *Sophokles ist unter den Tragikern der Humanist.* Es sind nicht mehr die großen kosmischen Mächte, welche noch bei Äschylos mit dem Menschen ihr

heiliges Spiel treiben, vor deren unbegreiflichem Walten der fromme Dichter erschaudert, sondern es ist der Mensch selber, in dessen Brust sich die großen tragischen Kämpfe abspielen. Denn wie es im Chorlied der Antigone heißt:

> Vieles Gewaltige gibt's, doch nichts
> Gewaltiger als der Mensch.

Auch das Schicksal gehört bei Sophokles zum Menschen, es ist *sein Schicksal*, das jeder zu erleiden hat. Trotzdem ist das Schicksal eine göttliche Macht, wird von den Göttern über uns verhängt. Nur daß Sophokles nicht grübelnd nach diesem Schicksal und nach seinem Verhältnis zu den Göttern fragt, sondern es gläubig hinnimmt. Wenn je ein Dichter ein gläubiger Dichter gewesen ist, dann war es Sophokles. Und dieser Glaube des Dichters, nicht seine äußeren glücklichen Lebensumstände, ist die tiefe Ursache davon, daß alle seine Tragödien, so sehr sie uns auch schweres Geschick und herbes, unverdientes Leid zeigen, doch in uns keinen Eindruck der Zerrissenheit und der Zerspaltenheit hinterlassen. Statt eines prometheischen Trotzes waltet hier fromme und stille Ergebung vor. Diese Ehrfurcht vor dem Walten der Gottheit und dieser gläubige Sinn des Dichters sind um so höher zu bewerten, als sie ja nicht auf Grund eines festen und sicheren Wissens von der Gottheit erfolgte. Seit Homer und Hesiod ihre klassischen Gesänge von den Göttern gesungen hatten, waren gewiß neuere und reinere Vorstellungen von den Göttern aufgetaucht. Aber daneben bestanden die alten Vorstellungen weiter fort. Nur einzelne Philosophen und Religionsstifter konnten es wagen, ihre neuen religiösen Vorstellungen im offenen Widerspruch zur alten Volksreligion zu verkünden. Die meisten versuchten, ihre neu gewonnenen Einsichten mit dem alten Volksglauben in Übereinstimmung zu bringen. Der gebildete Hellene zur Zeit des Sophokles war sich darüber im Unklaren, ob die Götter einen sichtbaren Leib hätten oder nicht, ob sie geboren waren oder

von Anfang an waren, ob sie mit den Bildern und Statuen in ihren Tempeln identisch waren oder welch anderer Zusammenhang bestand. Er wußte nicht, ob die Götter dem Schicksal unterworfen waren oder nicht, ob sie mächtig, gut, heilig, gerecht oder ob sie auch neidisch, willkürlich, grausam trügerisch sein konnten. Er schwankte zwischen pantheistischen und theistischen, zwischen polytheistischen und monotheistischen Vorstellungen hin und her. Er wußte nicht, was von Prophezeiungen, Orakeln und Weissagungen zu halten war, galt doch gerade das Orakel von Delphi noch zu jener Zeit als die religiöse Institution von ganz Hellas und ist doch in „König Ödipus" die Frage um die Glaubwürdigkeit dieses Orakels die theologische Kernfrage. In dieser religiösen Ungewißheit hat der antike Mensch im Grunde bis zur Erscheinung Christi geschwankt; wenn er sich zu einer höheren geläuterten religiösen Einsicht emporschwang, etwa zu dem Wissen von dem einen Gott oder von der Güte und Allmacht Gottes, so war dies immer nur eine persönliche subjektive Gewißheit, eine Religion, die der Sanktion der Offenbarung entbehrte, ja im Grunde gegen die vermeintliche Offenbarung stand. Man mußte aus Religion oft recht unreligiös sein, weil in der Antike immer Religion gegen Religion stand.

Es ist im Grunde nicht gut möglich, aus den Tragödien eines Dichters eine geläuterte Religion in klarer, sozusagen dogmatischer Form herauszulesen, schon deswegen nicht, weil die Tragödie ja dem Mythos diente und mit der Vorstellungswelt und den Mitteln des Mythos arbeitete.

Zweifellos geben aber die Stellen in Sophokles, wo er einer geläuterten Gottesvorstellung Ausdruck gibt, stärker seine Meinung wieder als andere, in denen er sich dem Mythos der Volksreligion anpaßt. So etwa der durch Clemens von Alexandrien überlieferte Passus:

> Nur einer ist in Wahrheit, einer nur ist Gott,
> Der schuf den Himmel und das weite Erdenrund,

Des Meeres herrlich Fluten und des Windes Macht.
Jedoch wir Menschen, abgeirrt in unserm Sinn
Gestalteten uns zum Trost auf unserm Leidensweg
Aus Steinen Götterbilder oder eherne
Gebild aus Gold gefertigt oder Elfenbein,
Und diesen Opfer oder leeres Festgepräng
Darbringend, glauben gottgefällig wir zu sein.

Gewiß ist dieser eine Gott dem frommen Hellenen verborgen, und auch ein Sophokles entgeht nicht der bangen Frage, daß etwa der Untergang des Herakles, der für die Menschen nur traurig sei, für sie, die gelassen auf diese Qual herabschauen, doch beschämend sein müsse. Aber im Großen und Ganzen hat Sophokles nicht über das Schicksal und die Götter gegrübelt und mit ihnen titanisch gerungen, seine Gedanken über das Göttliche erscheinen im Vergleich zu Äschylos und Euripides eher gemessener, distanzierter, sein Glaube ist ein stilles Sich-Bescheiden. Wohl aber ist Sophokles ganz davon durchdrungen, daß dieses Sich-Bescheiden und das ehrfurchtsvolle Sich-Beugen zum Wesen des Menschen gehört und deswegen ist der Humanismus bei Sophokles ein *religiöser Humanismus*. Dadurch aber, daß Sophokles sich in die innersten Geheimnisse des menschlichen Herzens vertieft, hat er Gestalten geschaffen, die von schlechthin allgemein menschlicher Bedeutung geworden sind und in denen auch wir uns selbst in unserm Edelsten und Besten wiedererkennen. Ist es nicht schon überraschend, daß in einem so rein männlichen und politischen Zeitalter edle Frauengestalten gleichberechtigt und vollwertig wieder neben den Mann treten, Antigone, Ismene, Chrysothemis, Deïanira? Liegt nicht bereits in der Gestalt der Antigone und ihrem berühmten Satz: „Nicht mitzuhassen, sondern mitzulieben bin ich da" eine Überwindung des nur blutgebundenen, nur natürlichen Menschen, für den Haß und Rache die Lebenselemente sind! Verkündet nicht das gesamte Drama der Antigone die Wahrheit, daß es etwas Heiliges, ein ungeschriebenes Gesetz im Busen des

Menschen gibt, das über dem Staat und seiner Ordnung steht?

Die Antigone ist gewissermaßen das Gericht, welches der religiöse Humanismus des Sophokles über den antiken Haß- und Rachegedanken in seiner politischen Form abhält. In Kreon erhebt dieser antike Rachegedanke die Forderung, daß keine Pflicht der Menschlichkeit und Pietät dem gegenüber zu gelten habe, der sich gegen die eigene Polis vergangen hat. Antigone überwindet diesen Haß, aber auch Kreon muß erkennen, daß die Polis und die eigene nur auf der Polis gegründete Existenz zum Scheitern verurteilt ist, wenn sie sich nicht dem höheren Gesetz der Menschlichkeit und Pietät beugt. Ebenso, wenn auch mit versöhnlichem Ausgang, wird im Philoktet ein Gericht abgehalten über die antike Verteidigung der List, der Lüge und des Machiavellismus. Troja kann nicht ohne die Pfeile und den Bogen des Philoktet, der krank und verbittert auf Lemnos haust, erobert werden. Neoptolemos soll sie dem Philoktet mit List abgewinnen. Aber nach schon vollendetem Betrug empört sich der grade Sinn des Neoptolemos, der lieber auf den Sieg und auf die Achtung seiner Mitkämpfer verzichten will, als daß er das Vertrauen eines Unglücklichen täuschen könnte, und der dadurch ganz Held, ganz er selbst wird, daß er zugibt, seinen Sinn geändert zu haben. Wieviel näher stehen diese unverbildeten und ungekünstelten Gestalten eines frommen Heidentums dem wahren Christentum als der verbildete moderne Mensch mit seinen Selbsttäuschungen, seinen Verschwommenheiten, Feigheiten und Verlogenheiten!

Man möchte heute so gern den hellenischen Humanismus auf eine bloße Bejahung des gesunden, des starken, des diesseitigen und glücklichen Menschen festlegen; Sophokles aber verkündet, daß das *Wesen des Menschen Leid* ist, daß im Leid des Menschen sein wahrer Adel und seine Würde liegt. Alle großen Gestalten, die er uns vorführt, sind im Grunde *leidende Gestalten*. Und auch diejenigen, welche

glauben, mit Härte oder mit List sich über das Leid hinwegsetzen zu können, entgehen nicht dem unerbittlichen Anspruch, welchen Schicksal und Leid an sie stellen. Erst dadurch, daß der Mensch sein Leid, sein Schicksal bejaht, erhebt er sich zu seiner wahren Größe, findet er die letzte ihm mögliche Vollendung. Aber auch diese Wiederaufrichtung des Menschen ist nicht sein eigenes Werk, sondern das Werk, die Gnade der Götter:

Die Götter, die dich schlugen, richten nun dich auf.

wie es in „Ödipus auf Kolonos" heißt.

Ödipus ist schließlich die Gestalt, in welcher Sophokles der christlichen Auffassung vom Menschen am nächsten gekommen ist. Hier wird gezeigt, wie ein Mensch schuldig werden kann, ohne es zu wissen, und ohne es zu wollen. Hier erleben wir es schaudernd, daß menschliche Macht, menschliche Größe und menschliches Selbstvertrauen auf tönernen Füßen ruhen. Es ist nicht ein individuelles, sondern ein exemplarisches Schicksal, das uns der Dichter hier vorführt. Denn alle Menschen, die in geistiger Blindheit, bloßer Triebhaftigkeit und in Selbstgerechtigkeit sicher und stolz daherleben, sind Ödipus zu vergleichen, auf alle wartet das Schicksal der Selbstentlarvung und des Zusammenbruches ihrer so fest gewähnten Welt. So wie es der Chor am Schluß der Tragödie ausdrückt, als er singt:

Ach, Menschengeschlechter, ihr,
Euer Leben, wie muß ich's doch
Ganz für nichtig erachten.

Ödipus geht den Weg der Erkenntnis. Während Jokaste glaubt, dem Gericht und der Entdeckung entfliehen zu können, indem sie ihn beschwört: „Unseliger, hör auf zu fragen!" ist Ödipus die edlere Natur, die Wahrheit und Klarheit haben will.

Noch einmal im Alter hat Sophokles das Ödipusmotiv

aufgegriffen in seinem „Ödipus auf Kolonos". Hier tritt zur Tragik und zum menschlichen Elend des schuldlos geprüften Ödipus die Stimme der Hoffnung, der Versöhnung. Sehnsucht nach dem Tod und das Wissen von der heiligenden erlösenden Kraft des Leidens lassen dieses Stück als die wahrhaft religiöse Verklärung des leidenden, irrenden und sterblichen Menschen erscheinen, der aber gerade in seinem Leid des Friedens, in seinem Irrtum der Wahrheit, in seinem Tode der Unsterblichkeit teilhaftig wird.

Die Götter bei Aristophanes

Die antike Tragödie ist fast ausschließlich auf die Darstellung mythischer Stoffe beschränkt, nur in den „Persern" des Äschylus wird einmal ein zeitgenössischer, politischer Stoff behandelt. Von der Aufführung eines andern politischen zeitgenössischen Stückes, der „Eroberung Milets", das Phrynichos verfaßt hatte, berichtet Herodot, daß diese Aufführung das ganze Theater zu Tränen gerührt hätte, daß aber der Dichter danach von den Athenern mit einer großen Geldsumme gestraft wurde, weil er ihr eigenes Unglück dargestellt hatte. Schon zur Zeit der Perserkriege waren demnach die Griechen ein überempfindliches Volk, leicht gerührt und leicht erregt, und in Erkenntnis ihres Herzens wollten sie auf der tragischen Bühne nichts vom politischen Elend ihrer Zeit sehen, sondern durch Darstellung des Götter- und Heldenmythos in eine höhere Welt erhoben werden. Diese Abneigung scheint so wirksam gewesen zu sein, daß an ihr die Tragödie, da ihr im Mythos allmählich doch die Stoffe ausgingen, langsam zu Ende ging.

Die *Darstellung der politischen Wirklichkeit* blieb der Komödie vorbehalten und ihr gegenüber haben die Athener nicht so viel zartbesaitete Empfindlichkeit aufgebracht wie gegenüber ihrer tragischen Schwester. Es erscheint vielmehr erstaunlich, was sich die Athener als Einzelne aber auch als Polis und Volk durch die Komödiendichter bieten

ließen. Es hat fast den Anschein, als sei die launische Verzerrung durch die komische Muse für die Athener die einzige Möglichkeit gewesen, ihr politisches Dasein zu ertragen.

Man sah in der absoluten Freiheit der Satire und recht derber Kritik ein Palladium, ein Bollwerk der Demokratie, die Komödie übte eine Art Zensoramt aus, das man allerdings nicht mit dem ernsten römischen Zensorenamt vergleichen darf, sondern eher mit der Narrenfreiheit des rheinischen Karnevals. Denn gerichtet hat sich niemand nach der Kritik der Komödie, und weder dem Demagogen Kleon noch dem Dichter Euripides haben die Angriffe des Aristophanes sonderlich viel geschadet. Erst gegen Ende des Peloponnesischen Krieges wurden die unflätigsten persönlichen Angriffe verboten, wie auch das äußere Gewand der Komödienschauspieler sich den inzwischen etwas verfeinerten Vorstellungen von Anstand und Schicklichkeit anpassen mußte.

Aristophanes, der Hauptvertreter der älteren attischen Komödie, war eine durchaus konservative Natur, ihm ging es um die Aufrechterhaltung der alten Religion, der alten Sitte, des alten ländlichen Lebensstiles und des Friedens mit Sparta, in dem allein seine konservativen Tugenden gedeihen konnten. Freilich müssen wir uns bei dem Worte konservativ alles das wegdenken, was nach Ehrbarkeit, Reinheit und Sauberkeit des Denkens und vor allen Dingen des Redens aussieht. Aristophanes erinnert manchmal bedenklich an den recht unerfreulichen Typ des bigotten Moralisten, der gern zotet. Und es fällt sichtlich sehr schwer, uns in die Vorstellungswelt eines Dichters zu versetzen, der im Namen der Sittlichkeit mit soviel obszönen Eindeutigkeiten gegen Gestalten wie Sokrates und Euripides zu Feld zog, deren ernste Sittlichkeit für uns über allen Zweifel erhaben ist. Wir sind geneigt, hier Widersprüche festzustellen, von denen Aristophanes selbst sich wohl frei fühlte.

Dieselben Schwierigkeiten begegnen uns, wenn wir uns den Vorstellungen von den Göttern zuwenden, die wir bei Aristophanes finden. Auf der einen Seite finden wir in den Chorliedern Hymnen, die sich dem Erhabensten würdig zur Seite stellen, was Homer, Hesiod, Pindar und die Tragiker zum Preise der Götter gesungen haben. So etwa das Chorlied in den „Wolken":

Dich, der du hoch in Himmels Höhn
Waltest der Götter Herrscher, Zeus,
Ruf ich zuerst zum Festreihn!
Dich, des Dreizacks gewaltigen Hort
Reisigen Gott,
Salzigen Meers und Erdengrunds
Wilden Orkanerschüttrer!
Dann den gefeierten, unseren Vater, dich,
Heiliger Äther, im All du des Lebens Ernährer!
Und der du leuchtend, du Lichtroßlenker,
Der Welt Weiten erwärmst
Großer Gott, du den Ewigen
Allverehrt und den Menschen!

Aber während die Chorlieder die Götter und ihre heiligen Feste preisen, müssen sich in der Handlung der Komödie die Götter denselben Spott und dieselbe Verhöhnung gefallen lassen wie die Bürger von Athen. In den „Vögeln" werden sie durch den Bau von „Wolkenkuckucksheim" regelrecht ausgehungert, und durch Versprechung eines in Speck gebratenen Frühstücks geht schließlich ihr Abgesandter Herakles auf die unwürdigsten Bedingungen ein. In den „Fröschen" ist es der Gott des Theaters, Dionysos selbst, über den alle Schalen des Spottes ausgegossen werden. Er will in der Unterwelt seinen Liebling Euripides besuchen und borgt sich dazu von Herakles Keule und Löwenfell, um sich als Herakles zu verkleiden. Er wird dabei von seinem Sklaven Xanthias weidlich mit allerlei erdichteten Schreckensbildern gefoppt, und als er meint, er erblicke die Empuse, flieht er in den Zuschauerraum und versteckt sich hinter seinem eigenen Priester, den er

um Schutz anfleht. Vor dem Hause des Pluto wird er in seiner Heraklesrolle als Hundedieb sehr übel empfangen, worauf der Diener mit Löwenhaut und Keule die Heraklesrolle übernehmen muß; als aber der vermeintliche Herakles von einer Dienerin der Persephone zum Essen eingeladen wird, will Dionysos wieder den Herakles spielen, um sich sofort eines andern zu besinnen, als zwei Wirtinnen ihn belangen, weil er in der Unterwelt seine Zechschulden noch nicht bezahlt habe. Schließlich werden Dionysos und sein Sklave weidlich verprügelt, um herauszubekommen, wer von beiden der wahre Gott sei.

Ist das nicht dieselbe Art des Spottes, die wir in der ausgehenden Antike in den „Göttergesprächen" Lukians finden, als man an die olympischen Götter längst nicht mehr glaubte? Aber bei Aristophanes verträgt sich dieser maßlose Spott noch mit echtem Glauben. Wir stehen eben vor der uns schwer verständlichen Tatsache, daß bei den homerischen Göttern jahrhundertelang Lächerlichkeit nicht tödlich gewirkt hat. Schon Homer hatte seine Götter und Göttinnen in verfänglichen und komischen Situationen gezeigt, wie Aphrodite und Ares, die von Hephaistos beim Ehebruch ertappt und gefesselt werden. Die Kritik der Philosophie und der Aufklärung hatte früh an derartigen Stellen eingesetzt, aber die eigentliche Volksfrömmigkeit war dadurch nicht erschüttert worden. Lag doch diesen heiteren und burlesken Göttergeschichten meistens uralter und lokal gebundener Volksglaube zugrunde. So waren in den Himmelsgott Zeus mehrere lokale Götter verschmolzen oder der Name seiner Gattin war an verschiedenen Stellen anders überliefert. Sobald diese verschiedenen lokalen Überlieferungen durch Homer und Hesiod zu einem nationalen Epos zusammengefaßt waren, entstanden daraus „die vielen Liebschaften des Zeus", Zeus mußte also zu einem Schwerenöter und seine Gattin Hera zur eifersüchtigen Hausfrau werden. Der göttlichen Würde schadete das zunächst wenig, denn der Grieche verlangte von seinen

Göttern, daß sie lachen konnten und daß bei gegebener Gelegenheit nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter ein homerisches Gelächter anstimmten.

Wenn aber die Götter selbst lachten, so durfte auch über sie gelacht werden. Denn jeder, der lacht, begibt sich mit jedem, der gleichfalls lachen kann, in eine Art Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft aber ist die des Menschlichen, der Mensch ist nach Aristoteles das einzige Tier, das des Lachens fähig ist. Zum Menschen gehört nach griechischer Auffassung daher sowohl die Tragik wie auch die Komik, und daher genießt die Komödie des Aristophanes in all ihrer burlesken Derbheit dasselbe klassische Ansehn in der griechischen Literatur wie die Tragödien von Äschylos, Sophokles und Euripides. Von Plato erzählt man sich die vielleicht nicht ganz wahre, aber gut erfundene Anekdote, daß man, als er gestorben sei, unter seinem Kopfkissen die Komödien des Aristophanes gefunden habe. Jedenfalls läßt Plato am Ende seines Symposions Sokrates sagen, der wahre Dichter müsse zugleich Tragiker und Komiker sein. Dieses Nebeneinander von Tragödie und Komödie ist kennzeichnend für die Spannweite und die Tiefe der Menschlichkeit bei den Griechen. Entsprang sie doch aus der Fähigkeit, auch das ganze menschliche Leben zugleich als Tragödie und als Komödie aufzufassen. Freilich stehen diese beiden Ansichten vom Menschen, die tragische und die komische, nebeneinander, es fehlt die höhere Einheit, die sie miteinander versöhnen könnte, eben weil die höchste Einheit der Götter selbst den Gesetzen des Tragischen und des Komischen unterlag. Daher ist die Komik derb, grob satirisch und niemals gütig, den Griechen fehlte das, was wir im eigentlichen Sinne den *Humor* nennen, der erst in einer christlichen Zeit entstehen konnte, jene Weltanschauung, die beim Lachen und Lächeln zugleich gütig sein kann, die um ihre Endlichkeit und Bedingtheit weiß, weil sie von etwas weiß, das nicht mehr endlich und bedingt ist.

Euripides und das Ende des griechischen Mythos

Aristoteles hat den jüngsten und letzten der drei großen Tragiker, Euripides, einmal den „*tragischsten der Dichter*" genannt. Dieses Urteil, dem sich die gesamte späte Antike und die abendländische Welt bis zur französischen Klassik und zur Aufklärung anschloß, wurde von der Romantik nicht mehr geteilt. Die Romantik glaubte, in Euripides einen Vertreter jener Tendenzen zu sehen, die sie selbst bekämpfte, des Rationalismus, des Individualismus, der Skepsis, der grübelnden Aufklärung. Sie hat daher Äschylos und Sophokles weit über Euripides gestellt, und dieses Urteil fand auch in die Wissenschaft des klassischen Altertums Eingang, wo ihm *Karl Otfried Müller* unverhohlen Ausdruck gab. Gleichfalls aus romantischer Haltung, wenn auch nicht mit denselben Gründen der Romantik, hat *Friedrich Nietzsche* gegen Euripides in seiner „Geburt der Tragödie" polemisiert. Euripides habe danach den kritischen Zuschauer auf die Bühne gebracht und dadurch den Mythos der Tragödie zerstört. Mit ihm setze sich die theoretische Weltbetrachtung an Stelle der tragischen, Euripides sei weit mehr Philosoph, Denker und Dichter, er habe zusammen mit Sokrates die griechische Instinktsicherheit zerstört.

Richtig ist an dieser Auffassung, daß zwischen Sophokles und Euripides zweifellos eine tiefe Kluft liegt. Sophokles selbst soll diesen Unterschied nach einer Überlieferung des Aristoteles dahin ausgedrückt haben, daß er die Menschen dargestellt habe, wie sie sein sollen, Euripides aber so, wie sie sind. Aber derselbe Sophokles legte, als in Athen die Kunde vom Tode des Euripides eintraf, Trauerkleider an und ließ Chor und Schauspieler ohne Kränze auftreten. Er hat damit zweifellos die dichterische Größe des Euripides anerkannt, der es freilich auch zu Lebzeiten des Euripides nicht an Feinden fehlte. Hielt doch Aristophanes in den „Fröschen" ein unbarmherziges Gericht über Euripides ab,

dem er mit dem derben Witz und der wenig wählerischen Sprache der Komödie dieselben Vorwürfe entgegenschleuderte wie seine modernen romantischen Verächter. Steht man natürlich auf dem Standpunkt der Romantik, daß alle Kunst nur aus dem Mythos schöpfen kann, dann erscheint Euripides einigermaßen fragwürdig. Denn er schöpft zwar in seinen Tragödien stofflich noch aus dem Mythos, aber es besteht darüber kein Zweifel, daß er an den Mythos nicht mehr geglaubt hat. Wenn es aber neben der Kunst aus dem Mythos gleichberechtigt eine Kunst aus dem *Humanum*, dem Menschlichen, und zwar nicht nur einseitig aus dem grübelnden Verstand, sondern auch aus dem empfindenden, menschlichen Herzen gibt, dann war Euripides einer der größten Gestalter dieser Kunst. Dann waren die zwei Jahrtausende hellenistischer und christlicher Kunst nicht im Irrtum, die von *Seneca* bis *Racine* in Euripides den vorbildlichen Tragödiendichter bewundert haben. Dann war auch schließlich *Goethe* nicht im Irrtum, der sich über die Größe des Euripides einmal folgendermaßen äußerte: „Mich wunderts, daß die Aristokratie der Philologen die Vorzüge des Euripides nicht begreift, indem sie ihn mit herkömmlicher Vornehmigkeit seinen Vorgängern subordiniert, berechtigt durch den Hanswurst Aristophanes. Hat doch zu seiner Zeit Euripides ungeheure Wirkung getan, woraus hervorgeht, daß er ein eminenter Zeitgenosse war, worauf doch alles ankommt. Und haben denn alle Nationen seit ihm einen Dramatiker gehabt, der nur wert wäre, ihm die Pantoffeln zu reichen?"

Wir wissen wenig vom Leben des Euripides, wenn wir Klatsch und Anekdoten abziehen. Man sagte ihm frühzeitig nach, daß er ein Frauenfeind sei, und an der Überlieferung, daß ihm zwei seiner Gattinnen untreu wurden und dadurch sein späteres Leben in Athen so verbitterten, daß er schließlich im Alter nach Makedonien ging, mag etwas Wahres gewesen sein. Auf der andern Seite ist Euripides aber auch der große Kenner der weiblichen Seele,

die er mit all ihrer Problematik erst in die Literatur eingeführt hat. Aber Euripides hat nicht nur die Dämonie der Frau, Gestalten wie *Medea* und *Phädra,* auf die Bühne gebracht, sondern auch die zarte und edle Seite der Frau, seine „Alkestis" ist eine der sehr wenigen antiken Dichtungen, in denen die *eheliche Liebe und Treue* verherrlicht wird. Der Knabenliebe, welcher die antiken Dichter und nicht zuletzt gerade sein großer Vorgänger Sophokles zu huldigen pflegten, stand der mehr ernste und grüblerische Euripides in Leben und Dichtung ablehnend gegenüber.

Euripides war wohl Zeit seines Lebens ein *einsamer* Dichter. Während Äschylos, Sophokles und Aristophanes nicht ohne den Zusammenhang mit dem politischen Leben Athens gedacht werden können, lebte Euripides meistens auf seinem Landgut auf Salamis, wo er in einer einsamen Grotte, von der aus sich ein prächtiger Rundblick auf die Bucht von Athen bot, den größten Teil seiner Dramen gedichtet haben soll. Oder er saß in seiner Studierstube, wo sein schauspielerischer Mitarbeiter Ktesiphon alle zudringlichen Besucher abwehrte. Trotzdem galt sein Grübeln und Denken nicht der Natur, sondern dem menschlichen Schicksal und dem menschlichen Leben.

> In langen schlummerlosen Nächten sann ich nach
> Woher des Menschenlebens Not und Jammer stammt,

läßt er seine Phädra sagen. Mit den Sophisten Protagoras und Prodikus, mit Anaxagoras und Sokrates hat Euripides persönlich verkehrt und Gedanken ausgetauscht und der modernsten Erscheinung Athens, des jungen Alkibiades, gedenkt er in einem Siegeshymnus und an verschiedenen Stellen seiner Dramen. Und die Gedanken dieser Philosophen und Sophisten bringt er auf die Bühne, unablässig bohrend, trotzdem ihm zunächst der dichterische Erfolg damit versagt blieb. Das Theaterpublikum von Athen wollte in diesen Zeiten Würde, Pracht und Erhabenheit und nicht Psychologie, Pathologie und Probleme auf der Bühne sehen,

es liebte das feierliche althergebrachte Pathos und nicht die sophistische Rhetorik und die philosophische Tiefsinnigkeit.

Euripides aber blieb sich und seiner frei erwählten Aufgabe treu, mit tiefem Blick erkannte er die *wahren Tendenzen seiner Zeit,* sein nüchterner und skeptischer Geist sah freimütig und kühn, daß etwas zu Ende ging, daß unter den Leidenschaften und Kriegen, in der moralischen Verderbnis des Peloponnesischen Krieges, im sinnlosen Wüten der Pöbelherrschaft gegen das große, von der Natur bevorzugte Individuum etwas Neues am Werden war, daß schon die nächste Zukunft ihm und seiner Auffassung vom Menschlichen gehören würde.

Auch wo er die Waffen des Spottes meisterhaft gegen Götter und göttliche Einrichtungen handhabt, ist Euripides doch niemals ein leichtfertiger Zersetzer des alten Mythos und seines Glaubens gewesen. Sein Ausspruch: „Wenn die Götter etwas Schimpfliches tun, dann sind sie keine Götter" verrät bei aller Kühnheit des Gedankens doch auch wahres religiöses Empfinden. Er sah den tiefen Konflikt zwischen der angeblichen gerechten Weltregierung seitens der Götter und der schreienden Ungerechtigkeit des Schicksals und wußte in diesem Konflikt keinen Ausweg. Euripides war eine tief sittliche Natur und mußte doch zu der Einsicht kommen, daß es eine absolute Freiheit als Vorbedingung der Sittlichkeit gar nicht geben könne. So spricht Hekabe zu dem siegreichen Agamemnon, der ihr die Freiheit schenken möchte und es doch nicht kann: „Kein Sterblicher ist frei, entweder ist er des Geldes oder seines Schicksals Sklave, oder die Masse, die im Staat gebietet, oder Gesetzesschranken hindern ihn, nach eignem Sinn zu leben." Aber trotz dieses Skeptizismus und trotz dieses Pessimismus lebt in dem Dichter doch ein tiefer Glaube, zum mindesten eine schwermütige Sehnsucht nach der Welt des reinen, nicht fragenden Glaubens, die ihn geradezu parzivalhafte Gestalten in Hippolyt und Jon schaffen läßt. Zuletzt beugt

er sich bei aller Problematik und Zerrissenheit doch immer wieder vor dem Gott, den er nicht kennt. Und so entsteht in seinem Drama „Die Troerinnen" jener Aufschrei der Hekabe, der zugleich philosophisches Grüblertum und religiöses Gebet ist:

Der du der Erde Träger auf der Erde thronst,
Wer du auch bist, zu wissen, Unerforschlicher,
Zeus, seist du Menschengeist nun oder Weltgesetz,
Zu dir ist mein Gebet gewandt, denn leisen Pfads
Lenkst du der Menschen Schicksal in Gerechtigkeit.

Gewiß, Euripides ist Realist, der die Menschen so sieht, wie sie sind, der den mythischen Schleier der Verklärung unbarmherzig vom griechischen Leben abreißt, er ist Individualist, er weiß etwas davon, wie einsam und verloren der Mensch in der jetzt zusammenbrechenden Welt ist, er ist Skeptiker, Sophist, Philosoph und Aufklärer, aber nur bis zu einem gewissen Grade. Über der kritischen Reflexion steht auch bei Euripides noch ein *Glaube*, der aus Glauben sich gegen den alten Glauben empört... Dieser Rationalist hat auch die *irrationalen Tiefen der menschlichen Seele* durchforscht und hat dort das Göttliche wiedergefunden, das er im homerischen Mythos nicht mehr zu finden vermochte. Er, den Nietzsche als den antidionysischen Menschen bezeichnete, endete in seinem letzten Stück, „Die Bakchen" als Verherrlicher des Gottes Dionysos. Am Untergang des thebanischen Herrschers Pentheus, der von den Bakchen wegen seines Widerstandes gegen den Dionysoskult zerrissen wird, wird gezeigt, daß menschliche Weisheit und Vernünftelei nicht in eitler Überhebung Gott meistern darf. In dieser Dichtung wird schon der wesentliche Inhalt eines ganzen Weltalters, das des Hellenismus, vorweggenommen, dessen erster Prophet Euripides ist. „Der Sieg des Wunderbaren und der Bekehrung über den Verstand, die Verbündung des Individualismus mit der Religion gegen den Staat, der für das klassische Griechentum mit dem Religiösen zusammengefallen war, das un-

mittelbare, erlebnishafte, erlösende Gottinnewerden der einzelnen Seele, befreit von den Schranken aller bloßen Gesetzesethik" (*Werner Jäger*, „Paideia"). Die alte Bindung zwischen der Religion des Mythos und der Polis war unwiederbringlich dahin, und Euripides hat mit seiner Kunst vielleicht mehr als alle Philosophen und Sophisten dazu beigetragen, diese Bindung zu lösen und so den alten Volksglauben zu erschüttern. Aber hinter der notwendigen Lösung stand auch bei ihm wie schon bei so vielen der großen Alten die schauende *Ahnung einer neuen Bindung*, der Bindung der individuellen Seele an die neue Macht einer nicht mehr polishaft und nicht mehr mythisch gebundenen Religion.

Die homerische Religion hatte auf die Dauer doch nicht die Kraft besessen, jene Macht zu bannen, welche der Todfeind eines jeden Mythos ist, den *Individualismus*. Und dieser lag im Grunde schon in der homerischen Kultur mit einbeschlossen. Denn bereits die homerische Kultur kannte den Kult des Agonalen, des Ehrgeizes, des Wettkampfes, der persönlichen Leistung. Der homerische Mythos mit seiner fast freigeistigen Diesseitigkeit war nicht stark genug, diese individuellen Kräfte des Wetteifers auf die Dauer im Zaum zu halten. Sobald das heroische Königtum zerfallen war, war auch das Epos erstarrt, und eine neue Stimme erhob sich in neuen Rhythmen, in Elegien und Jamben. Nicht mehr die objektive Welt des Mythos, sondern das subjektive Empfinden des Dichters, seine Leidenschaften, sein Empfinden, sein neues Lebensgefühl war schon damals hundert Jahre vor Euripides in den Mittelpunkt der Poesie getreten. Musik und Plastik gewannen erst in der Zeit des *Antilochos, Theognis, Anakreon, Alkäus* und der *Sappho* ihr eigentümlich griechisches Gesicht, und diesen in der *Lyrik* entdeckten Individualismus haben die Griechen nie wieder aufgegeben.

Gleichzeitig mit der Lyrik hatte auch die *Philosophie* eingesetzt, als deren Sprachrohr Euripides auf der Bühne

auftrat. Man bezeichnet die Philosophie der Vorsokratiker bisweilen als eine heroische und sogar mythische Philosophie. In der Tat finden sich in diesem Zeitalter religiöses Leben, mythisches Vorstellen und metaphysisches Denken bisweilen in demselben Kopfe vereinigt, wie etwa bei *Anaximander, Pythagoras* und *Heraklit*. Noch *Plato* bemüht sich ja, seine Erkenntnisse in die Form des Mythos zu gießen, so fest war der Mythos mit der geistigen Welt der Hellenen verknüpft. Aber eins war schon seit *Thales*, dem ersten griechischen Philosophen, nicht mehr möglich: „Dieselbe Tatsache konnte nicht mehr zugleich mythisch vorgestellt und gedankenmäßig erklärt werden" (*Wilhelm Dilthey*). Die Alleinherrschaft des Mythos war hier schon gebrochen, und damit war der große Zusammenhang der Welt, welchen das mythische Denken entworfen hatte, zerstört. Ein Mythos ist auf die Dauer nicht mehr haltbar, wenn auch nur *ein* Philosoph unabhängig und frei über das Wesen der Welt seine eigene Vernunft befragt.

Das Zeitalter der ersten Philosophen ist gleichzeitig das Zeitalter der Gefährdung und Bedrohung der griechischen Kultur durch die Barbaren im Osten und Westen, durch Perser und Karthager. Wie gegen den Mythos wenden sich daher auch die Philosophen gegen den alten *Polisbegriff*, der auf dem Mythos beruhte, der jeder einzelnen Polis, unabhängig von der Gesamtheit griechischen Lebens, durch den Mythos eine sakrale Weihe verlieh. Der griechische Mythos war eine isolierende Macht, und die homerische Religion hatte die Hellenen nur ästhetisch, aber nicht politisch geeinigt. Auf die herrlichen äußeren Siege gegen die Barbarenheere folgt daher mit innerer Notwendigkeit die innere Selbstzerfleischung des griechischen Volkes. Gerade an den Griechen zeigte es sich, daß ein ästhetischer Mythos niemals Grundlage für eine politische Welt sein kann, da ihm das Verpflichtende fehlt. Und auch ein politischer Mythos, wie er Plato vorschwebte, hätte es nicht sein können. So konnte nur eine äußere Macht, die Militär-

monarchie Mazedoniens, Griechenland und seine Kultur retten, und es ist bezeichnend, daß sowohl Euripides, der Vollender der griechischen Tragödie, wie auch Aristoteles, der Schüler Platos und Vollender der griechischen Philosophie, beide am Hofe der Könige Mazedoniens ihre Zuflucht finden.

So kommt mit Alexander dem Großen das *Zeitalter des Hellenismus* herauf, das gemessen am vorhergehenden Zeitalter der Polis ein unmythisches, aber keineswegs ein unreligiöses Zeitalter war. Der religiös geglaubte Mythos stirbt in ihm, wenn auch sehr langsam, ab. Reichtum und große Weltpolitik, Naturwissenschaft und Philosophie, Demokratie und Militärdiktatur, Welthandel und Weltverkehr, diese neuen Mächte sind alle mythosfeindliche Mächte. Die geistig führenden Schichten begnügen sich wie schon im ausgehenden Poliszeitalter mit dem künstlerischen Mythos, der aber immer mehr humanisiert wird, und mit dem von Plato geschaffenen philosophischen Mythos. Aber alle Versuche, von hier aus das Hellenentum zu erneuern, von *Pindar*, den *Tragikern* und *Plato* bis zu *Plutarch, Hadrian, Plotin* und *Julian Apostata* müssen scheitern, weil diesem Mythos die Kraft religiöser Überzeugung fehlt.

Plutarch, einer der letzten frommen und wahrhaftig altgläubigen Griechen, der aber auch als Platoniker christlichen Gedankengängen nahestand, hat uns in seinem Buch „Über den Rückgang der Orakel" folgende merkwürdige Geschichte überliefert. „Zur Zeit des Kaisers Tiberius fuhren einst griechische Schiffer durch das Ionische Meer. Sie kamen an der kleinen Insel Paxos vorbei, die südlich von Korfu liegt und bekannt ist durch ihre zahlreichen geheimnisvollen Höhlen und dichten Olivenhaine. Da vernahmen die Vorbeisegelnden plötzlich den erschütternden Schrei: ‚*Der große Pan ist tot*'. Dem Schrei folgte ein lautes Wehklagen. Die Kunde von diesem Ereignis verbreitete sich in der ganzen Welt des Mittelmeeres, und Kaiser Tiberius ließ den Steuermann des Schiffes eigens nach Rom

kommen und sich den Hergang berichten." Soweit Plutarch.

Pan gehörte nicht zu den großen olympischen Göttern. Über seinem Namen und seiner Herkunft liegt noch manches Dunkel. Da er als halbtierischer Gott mit Ziegenbeinen abgebildet wurde, gehört er wahrscheinlich zu den pelasgischen, noch vorolympischen Göttern. Ursprünglich ist sein Kult wohl in dem Hirtenland Arkadien zu Hause. In der vollausgebildeten olympischen Theologie wird er zu einem Sohn des Hermes, dem der Schutz der Herden, besonders der Ziegenherden, der Hirten und Jäger anvertraut ist. Pan ist aber nie in den olympischen Kreis aufgenommen worden, sondern stets ein und derselbe Naturgott geblieben. Dichter und bildende Künstler haben ihn gern dargestellt, wie er die Flöte bläst oder schöne Nymphen belauscht, sie neckt und ihnen nachstellt. In der Mittagstunde, in der im Süden die ganze Natur im stummen Schweigen liegt, ging von ihm der „panische Schrecken" (daher das Wort Panik) aus, der den Menschen urplötzlich anfällt und ihm sinnlose Angst einflößt. Diesem Schrecken unterlagen die Perser in der Schlacht bei Marathon, und seit jener Schlacht wurde der bis dahin verpönte Kult des Pan auch in Attika heimisch.

Als später der Glaube an die olympischen Götter zu schwinden begann, machte man Pan zu einer Art Allgott. Freilich ein Pan-theismus bedenklichster Art, denn Triebgebundenheit und Satyrismus widersetzten sich mit Notwendigkeit jeder Spiritualisierung und Ethisierung der Religion. Als ein naiver Glaube an die einzelnen Götter nicht mehr möglich war, verehrte man „die Natur", „das große All", aber ein All ohne Weisheit und Güte, voller Triebhaftigkeit.

Wie haben wir uns aber die seltsame Geschichte vom Tode dieses Pan zu erklären? Für die christliche Philosophie erscheint die Deutung nicht schwer. In der Erzählung Plutarchs ist ja kein genaues Jahr angegeben, sondern nur die Regierungszeit des Kaisers Tiberius. Unter Kaiser

Tiberius aber lehrte, lebte und starb Christus. So konnte Plutarchs Erzählung nichts anderes sinnbildlich darstellen als das Ende des Heidentums durch die Erlösungstat Christi.

Von der nichtchristlichen, aber auch von der skeptischen Wissenschaft wird eingewandt, daß der ganze Bericht wahrscheinlich nur ein poetisches Schiffermärchen sei, denn Plutarch habe ja den Sieg des Christentums nicht vorausahnen und deshalb auch keine ihn symbolisierende Erzählung schreiben können. Wenn die christliche Version vielleicht etwas zu viel in Plutarch hineindeutet, obwohl sie in sich nicht unrichtig sein mag, so liest die zweite aus ihm sicher zu wenig heraus. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß es nur *Vaticinia post eventum* Weissagungen *nach* den Ereignissen geben könne. Aber selbst wenn man von der Möglichkeit übernatürlicher Erkenntnisse absieht, so gibt es zweifellos das Phänomen der Ahnung. Ahnung ist nicht ein Wissen durch Erfahrung, sondern in der Ahnung wird dem Menschen eine innere Gewißheit unmittelbar zuteil, obgleich alle äußeren Kriterien der Erkenntnis schweigen oder sogar dagegen sprechen. Zu diesem Phänomen der Ahnung gehört zweifellos auch Plutarchs „Schiffermärchen vom Tode des großen Pan". Es ging der antiken Menschheit damals nicht anders als es auch heute dem Einzelnen geht, der sehr wohl zu spüren vermag, wenn etwas, woran er glaubt und was er liebt, innerlich zu sterben beginnt, selbst wenn seine äußere Form noch eine Weile weiter besteht.

Diesem Schicksal konnte auch der antike Mythos nicht entgehe, und diese Ahnung des Absterbens mit all der damit verbundenen quälenden Problematik, aber auch der sehnsüchtigen Erwartung eines noch ganz unbekannten Neuen, das einmal kommen muß, ist das große Thema der Tragik des Euripides, der damit in einem noch viel tieferen Sinne, als es Aristoteles in seinem anfangs erwähnten Ausspruche gedacht hat, der „tragischste der Dichter" ist.

Eleusis und die antike Mysterienfrömmigkeit

Eleusis war ein Landstädtchen in der Nachbarschaft von Attika, in dem ein uralter Kult der Erdgöttin Demeter und ihrer Tochter, der Persephone, gefeiert wurde. An Eleusis knüpfte sich der älteste und angesehenste Mysterienkult der Griechen, der wahrscheinlich zur Zeit der dionysisch-orphischen Bewegung im siebenten Jahrhundert entstanden sein dürfte. Auf diesen Mysterienkult bezieht sich der uns noch erhaltene Homerische Hymnus auf Demeter. In ihm wird geschildert, wie Demeter ihre Tochter Persephone, die von Hades, dem Gott der Unterwelt, entführt ist, sucht, bis sie vom Sonnengotte Helios den Aufenthalt ihrer Tochter erfährt. Unerkannt wird sie von den Eleusiniern gastfreundlich aufgenommen und pflegt den greisen Demoophon, bis ihre göttliche Natur erkannt wird. Darauf erbauen ihr die Eleusinier einen Tempel, in dem sie Wohnung nimmt. Sie versagt der Erde so lange zürnend ihre Gaben, bis Zeus das Übereinkommen erwirkt, daß Persephone, auch Kore genannt, zwei Drittel des Jahres zu ihrer Mutter auf den Olymp zurückkehren darf und nur ein Drittel des Jahres mit Hades in der Unterwelt herrscht. Zum Dank stiftet sie in Eleusis, wo ihr auch ihre Tochter wiedergeschenkt wurde, die heiligen Orgien oder Mysterien, die sie aber an andere, die nicht eingeweiht waren, mitzuteilen verbot. „Glücklich der irdische Mensch, der die Mysterien hat schauen dürfen! Wer aber ungeweiht ist, wer nicht daran teil hatte, der wird nach seinem Tode nicht das gleiche Schicksal haben im Dämmerdunkel des Hades."

Die Mysterien waren kein Teil der griechischen Volksreligion. Nicht als Staatsbürger, als Angehöriger der Polis, sondern nur als Eingeweihter, als Myste, konnte der Grieche an ihnen Teil nehmen. Wohl schützte die Polis die Heiligkeit der Mysterien und setzte Todesstrafe auf ihre Entweihung, wie es sich im Prozesse gegen Alkibiades zeigte,

aber die Mysteriengemeinde stand völlig unabhängig und selbständig neben der politischen Gemeinde. Sehr bezeichnend war auch die Tatsache, daß der offizielle Gottesdienst der Polis unter freiem Himmel stattfand, während der Gottesdienst der Mysterien als Geheimkult in einem geschlossenen Kultraum sich abspielte. Der griechische Tempel war sonst nur Wohnort des Gottes, der Altar stand vor dem Gebäude, bei den Mysterien vereinte ein Dach die Gottheit und die Gemeinde. Von dem eleusinischen Kultgebäude, dem Telesterion, sind jetzt noch die Grundmauern erhalten, zahlreiche Erweiterungsbauten zeugen von dem Anwachsen dieses Mysterienkultus.

Alle Mysterien zeichneten sich durch das Schweigegebot und die Pflicht des Stillschweigens auch bei einzelnen Teilen des Gottesdienstes aus. Der Gottesdienst war nicht blutiges Opfer, auch nicht Lehre, sondern eine heilige symbolische Handlung, was die Namen „Orgia" und „Dromena" bezeichneten. Der Aufnahme in den Kreis der Eingeweihten gingen überall Reinigungsriten voraus. Durch das Schauen der heiligen Handlung wurden die Mysten zu „Epopten" (Schauende). Was die Teilhaber von den Mysterien erhofften, war die Unsterblichkeit. Sie gewannen sie durch mystische Verbindung mit einem oder mehreren Göttern, deren Leiden, Tod und Auferstehung gefeiert wurde.

Neben den Eleusinien waren altgriechische Mysterienkulte noch die *samothrakischen Mysterien der Kabiren*, ferner die Kulte der *Kureten*, der *Daktylen*, der *Korybanten* und der *Telchinen*. Wir wissen wenig von ihnen, da das Mysteriengeheimnis streng gewahrt wurde. Pausanias, ein sonst sehr gesprächiger spätgriechischer Schriftsteller, entschuldigt sein Schweigen darüber mit der ihm gebotenen Schweigepflicht. Es ist z. B. ganz unsicher, ob die Kabiren Götter, Genien, Gesetzgeber oder Priester waren. Der Name ist sicher semitisch-phönizischen Ursprungs (hebräisch *gabar*) und bedeutet die Herren. Manche Zeugnisse sprechen dafür,

daß es sich um einen Kult handelte, der den Schiffern Rettung vor Sturm- und Todesgefahr versprach. Auch der an anderer Stelle dieses Buches behandelte Dionysosdienst und die orphische Lehre hat die Form eines Mysterienkultus angenommen. Nach dem Peloponnesischen Kriege drangen weitere asiatische Kulte in Griechenland ein, der Kult des Attis, des Adonis, der Kybele, der Isis und des Osiris sowie des Hermes Trismegistos. Als letzter großer Mysterienkult, der eine Zeitlang dem Christentum Konkurrenz machte, und unter der Förderung der Cäsaren besonders als die Religion der Soldaten gelten konnte, muß der persische *Mithraskult* genannt werden, der sich, wie seine zahlreichen baulichen Reste beweisen (Mithraskultstätten auf der Saalburg, in Saarburg und Dieburg), über das ganze Reich verbreitete.

Auch über die *Eleusinien*, ihren Inhalt und tieferen Sinn sind wir nur sehr unzulänglich orientiert. Nur über die Wirkung, welche die Mysterien auf die Teilnehmer ausübten, findet sich in der Anthologie des *Stobäus* eine Stelle, die entweder aus Themistios oder aus der Schrift des Plutarch über die Seele stammt. Hier wird der Tod, das Sterben mit den großen Weihen verglichen: „Dann geht es der Seele wie denen, die in die großen Weihen eingeführt werden. Deshalb spricht man auch beiderseits vom Vollenden. Zuerst ein Irren, ein mühseliges Umherlaufen und ängstliches, endloses Gehn durch dichte Finsternisse; hierauf unmittelbar vor dem Hauptakte all das Furchtbare, Schauder, Zittern, Angstschweiß und Erstarrung. Endlich geht ein wunderbares Licht auf, oder man kommt in reine Gegenden und Auen, wo es Gesang und Tanz und erhabene Dinge zu hören und heilige Erscheinungen zu schauen gibt. Hier weilt der endlich ganz Geweihte frei und ledig, begeht die Feier bekränzt und ist mit heiligen und reinen Männern zusammen, wobei er sieht, wie der ungeweihte Pöbel in tiefem Schmutz und Nebel sich zertritt und drängt und aus Unglauben an die jenseitigen Güter der Todesfurcht verhaftet bleibt."

So wurde durch die Weihen im Menschen Furcht und Hoffnung erweckt; die Gottheit erschien hier ihrem Diener einerseits erhabener, majestätischer, andrerseits vertrauter, gütiger, als dies bei den olympischen Göttern der Fall war. Der Neuplatoniker Proklos schildert die doppelte Wirkung der Weihen folgendermaßen: „Wenn die Weihen die Mythen verwenden, um die Wahrheit über die Götter geheim zu halten, so verursachten sie damit auf eine uns unfaßbare, göttliche Art, daß die Seelen die mystischen Zeremonien miterlebten. So wird dann der eine Teil der zu Weihenden erschüttert und voll von einer übergroßen Furcht; die andern aber lassen sich ganz von göttlichen Symbolen durchdringen, sie treten aus sich selber heraus, werden ganz ins Göttliche versenkt und sind des Gottes voll."

Erwin Rohde, der im Gegensatz zu seinem Freund *Nietzsche* der Meinung war, daß die Mystik ein fremder Blutstropfen im griechischen Blute war, schätzt auch die Mysterien von Eleusis, abgesehen von dem durch sie verbürgten Unsterblichkeitsglauben, nicht sehr hoch ein. „Es blieb nach vollendetem Fest kein Stachel im Herzen der Gläubigen. Keine Auffassung zu veränderter Lebensführung, keine neue und eigene Bestimmung der Gesinnung trug man von dannen, keine von der herkömmlichen abweichende Schätzung der Werte des Lebens hatte man gelernt, es fehlte gänzlich das, was religiösen Sektenlehren erst Wirkung und Macht gibt: das Paradoxe. Auch was dem Geweihten an jenseitigem Glück in Aussicht gestellt wurde, riß ihn nicht aus seinen gewohnten Bahnen. Es war ein sanfter Anblick, nicht eine an sich ziehende, aus dem Leben ziehende Aufforderung. So hell strahlte das Licht von drüben nicht, daß vor seinem Glanz das irdische Dasein trübe und gering erschienen wäre. Wenn seit den Zeiten der Überreife griechischer Bildung auch unter dem Volke Homers der lebensfeindliche Gedanke auftauchte und an manchen Stellen nicht geringe Macht gewann, daß Sterben besser sei als Leben, daß dieses Leben, das einzige, dessen

wir gewiß sind, nur eine Vorbereitung sei, ein Durchgang zu einem höheren Leben in einer unsichtbaren Welt – die Mysterien von Eleusis sind daran unschuldig" (*Rohde*, „Psyche").

Gewiß dürfen wir eine allgemeine *religiöse Tiefenwirkung von Eleusis* nicht annehmen; der größte Teil der Athener war Myste in Eleusis, und es blieben doch die alten Athener. Trotzdem waren die Eleusinien, solange sie gehalten wurden, ein ständiger Mahnruf zu einem höheren reineren Leben. Wie man sich vor dem Eintritt die Hände wusch, so wurde vor Beginn der heiligen Handlung, der Liturgie, verkündet, daß man sich ihr nur mit reinen Händen, reiner Seele und in reiner griechischer Mundart nähern dürfe. In der oft nur rituellen Reinigung wird zum mindesten eine sittliche erstrebt und eine religiöse, „sakramentale" geahnt. Gerade aber für diese religiöse Seite von Eleusis war Rohde in seinem wissenschaftlichen Positivismus und seinem liberalen Moralismus etwas blind. Es war die Gottheit selbst, die in Eleusis sühnte und reinigte. Der Mensch erlangte hier wie bei allen Mysterien die Sühnung nicht durch moralisches Verhalten, sondern durch Teilnahme an heiligen Handlungen. Die antike Mysterienfrömmigkeit war ausschließlich sakramental und nicht ethisch gerichtet. So kann auch einer der religiösesten Dichter der alten Hellenen, Pindar, ausrufen: „Selig, wer nicht unter die Erde geht, ohne die Eleusinien geschaut zu haben; er kennt des Lebens Ziel, die den Geweihten nach dem Tode verheißene Seligkeit, er kennt des Lebens von Zeus verliehenen Anfang."

Es erhebt sich von selbst die Frage nach der Verwandtschaft des Christentums zu den antiken Mysterienkulten. Denn auch dem flüchtigen Beobachter fallen doch eine ganze Reihe von Ähnlichkeiten und Analogien auf, ohne daß sie sich freilich je ganz decken. Die Reinigungsvorschrift erinnert an die Taufe, das Stillschweigen an die im Urchristentum geübte Arkandisziplin, die jährlich wiederkehrenden Feiern bestimmter Ereignisse aus dem Leben

eines Gottes erinnern an den Festkreis der Liturgie, die Feier in geschlossenen Räumen erinnert gleichfalls an unsern Gottesdienst; all das läßt vor allen Dingen eine weit größere Verwandtschaft des Christentums mit den Mysterien als mit der offiziellen Staatsreligion hervortreten. Ferner spielen die religiösen Gedanken der Erlösung, der Reinigung, der Heiligung, der Wiedergeburt, des stellvertretenden Leidens, der persönlichen Frömmigkeit, der mystischen Vereinigung mit der Gottheit, des heiligen Opfermahles, das mit der Gottheit vereinigt, der religiösen Auserwählung und Berufung, der Gemeinschaftsfrömmigkeit und der Gegenwart der Gottheit beim Vollzug des heiligen Gottesdienstes überall eine wichtige Rolle. Zwar nicht bei jedem einzelnen Mysteriendienst, wohl aber sporadisch, samenhaft über das Ganze des Mysterienwesens verbreitet.

Während nun von seiten der liberalen Wissenschaft eine völlige Abhängigkeit des Christentums von den antiken Mysterien behauptet wird, und man das Christentum nur als die schließlich siegreich gebliebene antike oder auch vorderasiatisch-syrische Erlösungsreligion gelten lassen möchte, wehrt man sich von anderer Seite gegen diese Gleichsetzung und sucht unter allen Umständen den Neuheitscharakter der christlichen Lehre und auch des christlichen Kultus zu betonen, für den man höchstens Vorbilder im alttestamentlichen Gottesdienst der Juden zugeben möchte.

Protestantische Forscher wie Dieterich, Reitzenstein, Bousset, die ja nicht gezwungen sind, die spätere Gestaltung des christlichen Dogmas und Kultes mit dem Urchristentum in Übereinstimmung zu bringen, haben die These von der „*Sakramentalisierung des Christentums durch die antiken Mysterien*" aufgestellt. Freilich ist dabei der subjektiven Willkür, was denn nun als Urchristentum zu gelten habe, keine sonderlich große Schranke gesetzt, wenn auch das Wort „heidnisch-antike Religiosität" im Munde moderner Protestanten nicht mehr den gleichen verletzen-

den Klang hat, der dem selben Begriff in der altprotestantischen Theologie und Kirchengeschichte zu eigen war.

Sowohl dem Wahrheits- und Ursprünglichkeitsanspruch des christlichen Dogmas und Kultus wie auch dem schließlich nicht wegzuleugnenden religionsgeschichtlichen Tatbestand, den uns die Forschungen über das antike Mysterienwesen aufgewiesen haben, wird wohl am besten gerecht die Auffassung des Laacher Benediktiners *Odo Casel*. Odo Casel ist der Ansicht, daß aus den antiken Mysterien eine gewaltige Sehnsucht nach dem Besitze Gottes spreche, und daß aus ihnen der unverfälschte geheimnisvolle Odem echter Religion uns entgegenwehe. Er nennt sie daher mit einem Worte Clemens' von Alexandrien eine „Vorschule Christi", die, wenn auch minderen Ranges, dem alttestamentlichen Gesetz an die Seite zu stellen ist, das Paulus „Vorschule Christi", genauer „Zuchtmeister auf Christus hin" nannte. In den heidnischen Mysterien und in den Mysterien Christi ist ein ähnliches religiöses Grundbild wirksam, *das Eidos des Kultmysteriums*. Nur wird dieses Grundbild in den heidnischen Mysterien unvollkommen und verzerrt, in den Mysterien Christi hingegen vollendet und geklärt dargestellt. Gerade die Vielheit der heidnischen Mysterien und die in der Spätantike besonders zur Zeit des Kaisers Hadrians auftretende Sitte, sich in alle Mysterien einweihen zu lassen, beweist das Unbefriedigtsein, das schließlich doch nicht zu unterdrücken war, beweist aber auch die echte religiöse Sehnsucht des antiken Menschen selbst in der so entarteten Spätantike, eine Sehnsucht, die trotz aller Enttäuschungen immer wieder nach neuen Geheimnissen suchte.

Die christliche Kirche hat das Wort *Mysterium* in ihren Sprachschatz aufgenommen, noch heute heißt es im Kanon der Messe: *mysterium fidei*. Casel weist mit Recht darauf hin, daß das Wort Mysterium nicht ein rationales Geheimnis bedeute, sondern ein Kultgeheimnis, daß es gleichbedeutend sei mit dem lateinischen Worte „Sacramentum".

Das Christentum ist gewiß die Religion des Logos, der göttlichen Vernunft, aber es ist zugleich auch eine Mysterienreligion. Für diese Auffassung kann sich Casel besonders auf *Clemens von Alexandrien* berufen, der in seinem *Protreptikos* „Mahnrede" an die Hellenen ausführt: „Du wirst Gott beschauen und in jene heiligen Mysterien eingeweiht werden und die im Himmel verborgenen Güter genießen, die für dich aufbehalten sind, die kein Ohr gehört und die in niemandes Herzen aufgestiegen sind. ‚Zwei Sonnen glaube ich zu sehen, doppelt auch Theben', so sagte einer, der von den Götzen raste und trunken war von reiner Torheit. Ich möchte ihn in seiner Trunkenheit bemitleiden und den Unsinnigen zum nüchternen Heile rufen, weil auch der Herr die Reue des Sünders und nicht seinen Tod begrüßt. Komm du Wahnbetörter, nicht auf den Thyrsos gestützt, nicht mit Efeu umwunden, wirf weg das Kopfband, wirf weg das Hirschfell, komm zur Vernunft. Ich will dir den Logos und des Logos Mysterien zeigen und sie dir nach deinen eigenen Bildern erklären."

Der Logos und *des Logos Mysterien*, das ist das *Neuheitserlebnis* im Christentum. Beide dunkel vorweg genommen und geahnt: die Mysterien in der antiken Religion, der Logos in der antiken Philosophie. Durch die Erscheinung des Einzigen unter den Menschen erhebt sich über beide Vorahnungen und Vorschulen hinweg das Logosmysterium der Erfüllung und Erlösung.

Teste David cum Sibylla

Die Sequenz der Totenmesse beginnt mit der ergreifenden Strophe:

Dies irae, deis illa
Solvet saeclum cum favilla
Teste David cum Sibylla.

Tag des Zornes, Tag der Zähren
Wird die Welt in Asche kehren,
Wie Sibyll und David lehren.

Neben David, dem Stammvater und Propheten Christi, erscheint hier die Sibylle, eine Gestalt der heidnischen Mythologie. Diese Erwähnung in der feierlichen Liturgie steht nicht etwa auf einer Stufe mit der des Pontius Pilatus im apostolischen Glaubensbekenntnis. Auch Pontius Pilatus ist nicht etwa aus purem Zufall oder gar aus Versehen in das Apostolikum hineingekommen, auch seine Erwähnung bezeichnet eine heilsgeschichtliche Tatsache, nämlich die Einmaligkeit und ganz konkrete Geschichtlichkeit des Erlösungswerkes Christi. Aber seine Person selbst und sein Amt ist nicht von heilsgeschichtlichem Gewicht; wir glauben nicht an Pontius Pilatus, wenn wir das Credo beten; seine Mitwirkung am Heilswerk ist rein passiv, noch weniger, sie geschieht dadurch, daß Gott sich seiner Negativität, seiner Feigheit und Menschenfurcht bedient. Die Sibylle hingegen wird von der Liturgie als aktiver, positiver Zeuge angeführt, als Zeuge einer heilsgeschichtlichen Wahrheit, des endlichen Gerichts über die ganze Welt. Die Kirche hat sich damit eine antike Tradition zu eigen gemacht und hat sie neben die Tradition des Alten Bundes gestellt. Und diese Tatsache ist umso merkwürdiger, als es sich bei der Sibylle ja nicht um eine einzelne historisch bezeugte Person, etwa eine Dichterin oder Philosophin handelt, die aus ihrer natürlichen Einsicht heraus Wahrheiten der christlichen Offenbarung gefunden hätte, sondern es handelt sich bei der Sibylle eindeutig um eine Gestalt der antiken Mythologie, die nicht aus eigenem Wissen und Erkennen sprach, durch deren prophetischen Mund vielmehr die Gottheit selbst zu den Menschen redete.

Diese allerdings erst mittelalterliche Berufung der kirchlichen Liturgie auf eine Figur der heidnischen Mythologie erscheint um so merkwürdiger, als es sich bei der Sibylle um eine recht dunkle und heute noch nicht ganz geklärte Seite antiker religiöser Vorstellungen handelt. Das Wort *Sibylla*, das eine Prophetin bezeichnet, ist nichtgriechischen, wahrscheinlich kleinasiatischen Ursprungs. Auf religiösem

Gebiet war das Griechentum ja immer geneigt, sich orientalischen Einflüssen und Vorstellungen hinzugeben. Die älteste griechische Sibylle soll Herophile gewesen sein. Sie war eine Tochter des Hirten Theodoros und einer Nymphe, also halbgöttlichen Ursprungs und lebte in einer Felsengrotte bei der Stadt Erythrai (Eritraea) auf der Insel Euböa, angeblich im sechsten Jahrhundert vor Chr. Ihr Name wird uns aber erst von Pausanias überliefert, der um das Jahr 175 nach Chr. eine Reisebeschreibung durch Griechenland verfaßt hat. Daß aber bereits im sechsten vorchristlichen Jahrhundert die Sibylle ein feststehender Begriff war, beweist das Fragment des Heraklit: „Die Sibylle, die mit rasendem Munde Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes kündet, reicht, vom Gotte erfüllt, mit ihrer Stimme durch tausend Jahre.“ Heraklit deutet mit seinen absichtlich etwas dunkel gehaltenen Worten an, daß in dem Auftreten von Sibyllen die Griechen des sechsten Jahrhunderts, das wir als ein Jahrhundert seelischer und religiöser Krisis ansehen müssen, etwas erlebten, was ihnen ihre homerische Religion nicht bot, die Erschütterung, das *Tremendum*, der unaussprechlichen Gottheit. Die homerische Religion war im Gegensatz dazu heiter (= gelacht), geschminkt und gesalbt. Es hat damals schon sicher mehrere Sibyllen, wahrscheinlich sogar einen ganzen Stand weissagender und wandernder Sibyllen gegeben, man gebrauchte aber mit Vorliebe die Einzahl, die Sibylle, um anzudeuten, daß es „der Gott“ ist, der durch ihren Mund spricht. Neben der Sibylle erscheint als männliches Gegenstück der Seher Bakis und die Bakiden, der gewissermaßen den Übergang zu Musäos und Orpheus, den Propheten der orphischen Religion bildet.

„Wir dürfen in dem, was uns von der Art dieser Propheten berichtet wird, Schattenbilder einer einst sehr lebendigen Wirklichkeit erkennen, Erinnerungen an sehr auffallende und eben darum nie ganz dem Gedächtnis entschwundene Erscheinungen des Religionslebens der Grie-

chen. Die Bakiden und Sibyllen sind einzelne, nicht außerhalb alles Zusammenhangs mit geordnetem Götterkult stehende, aber an keinen Tempelsitz gebundene, nach Bedürfnis den Ratsuchenden zuwandernde Wahrsager, insoweit den homerischen Zeichendeutern gleich und Fortsetzer ihrer Tätigkeit. Aber sie sind von diesen völlig verschieden in der Art ihrer Weissagung. Wie der Gott sie ergreift, im ekstatischen Hellsehen, verkünden sie alles Verborgene. Nicht zunftgerechtes Wissen lehrt sie, Anzeichen, die jeder sehen kann, nach ihrer Bedeutung auszulegen; sie sehen, was nur der Gott sieht und die Seele des Menschen, die der Gott ausfüllt. In rauhen Tönen, in wilden Worten stößt in göttlichem Wahnsinn die Sibylle hervor, was nicht eigene Willkür, sondern der Zwang der göttlichen Übermacht sie sagen läßt, der sie in Besitz genommen hat" (*Erwin Rohde*). Äschylos hat in seinem Drama Agamemnon der Kassandra, der Priesterin Apollos, die alles Unheil und auch den eigenen Tod wehklagend voraussieht, die erschütternden Züge einer Sibylle verliehen. Mit der Mantik, der Kunst des Weissagens, war die Katharthik, die Kunst der Reinigung und Sühnung, verbunden. Da Apollo aber sowohl der Sehergott, *vates Apollo* wie auch der Gott der Reinheit war, lag es nahe, auch seine delphische Priesterin, die Pythia, als Sibylle zu bezeichnen; zur Erythraea tritt damit die Delphica. So findet sich auch bei Heraklit unmittelbar anschließend an das Fragment über die Sibylle das Fragment über Delphi. „Der Herrscher, dem das Orakel in Delphi gehört, verkündet nichts und verbirgt nichts, sondern er deutet nur an."

Auch die *römische Religion* kannte die Sibyllen. Und zwar soll in der Stadt Kyme, römisch Cumae, eine Sibylle in einer Höhle gehaust haben, welche die Sprüche der Erythraea nach Italien gebracht hat. Die cumäische Sibylle kam eines Tages nach Rom, um dem König Tarquinius Superbus neun Bücherrollen ihrer Weissagungen zum Kauf anzubieten. Als der geforderte Preis dem König zu hoch

erschien, warf sie erst drei und dann wiederum drei Rollen in das Feuer. Schließlich bezahlte der König für die letzten drei Rollen die zuerst für alle neun verlangte Summe. Diese *libri Sibyllini* wurden in Rom im Tempel des kapitolinischen Juppiter als Heiligtum aufbewahrt. Zu ihrer Aufsicht bestand eine priesterliche Behörde, zuerst aus zwei, seit 367 aus zehn, seit Sulla aus fünfzehn Mitgliedern edelster Abkunft. Nur in Notzeiten und nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Senats durften die sibyllinischen Bücher um Rat gefragt werden. Im Jahre 83 v. Chr. wurde der Tempel und mit ihm die Bücher ein Raub der Flammen. Man sandte sofort Boten nach Griechenland und Kleinasien aus, um besonders in Apollotempeln nach sibyllinischen Sprüchen und Weissagungen zu forschen und sie so von neuem zu sammeln. Unter Augustus wurden die Sprüche noch einmal gesichtet und alle verdächtigen und unechten entfernt. Die als echt erkannten Sprüche wurden von neuem in Büchern gesammelt und in den Tempel des Apollo auf dem Palatin übertragen, wo sie ein Gegenstand gläubiger Verehrung bis in die Zeit des Frühchristentums blieben. Erst der Vandale Stilicho ließ sie verbrennen. Inzwischen waren aber die sibyllinischen Sprüche schon längst in die Literatur eingegangen. Uns ist noch eine Sammlung sibyllinischer Orakel in griechischer Sprache erhalten, die acht Bücher umfaßt. Die christlichen Kirchenväter, vor allen Dingen Justinus, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Laktantius, Ambrosius und Augustinus berufen sich ständig auf die Sibylle, am meisten Laktantius, der sie nicht weniger als fünfzig Mal zitiert. Die kritische Forschung ist der Ansicht, daß die uns noch erhaltenen Bücher in der Zeit von 170 v. Chr. bis zum fünften Jahrhundert nach Chr. entstanden sind. Der älteste Teil, das 3. Buch, dürfte von alexandrinischen Juden noch unter der Regierung des Ptolemäos Philopator gesammelt sein, der Monotheismus und die Messiaserwartung spielen hier eine wichtige Rolle, doch wird immer die Sibylle als heidnische

Seherin angeführt. An andern Büchern haben zweifellos christliche Autoren mitgearbeitet. *Augustin* ist in seinem Gottesstaat (*De civitate Dei* XVIII, 23) der Ansicht, daß die Sibylle, da sich in ihren Schriften nichts finde, was zum Dienst der falschen Götter gehöre, zur Zahl derjenigen zu rechnen sei, die der Stadt Gottes angehören. Er trägt daher kein Bedenken, Aussprüche der cumäischen und der erythräischen Sibylle als Hinweis auf das Kommen Christi als Weltenrichter auszuwerten. Diese Hochschätzung der Sibyllen blieb im ganzen Mittelalter lebendig und fand ihren glänzenden künstlerischen Ausdruck in den Deckengemälden Michelangelos in der *Sixtinischen Kapelle*, wo die Sibyllen den Propheten des Alten Bundes gegenübergestellt werden.

Die uns erhaltene sibyllinische Literatur ist zweifellos apokryph, sie ist uns nur in jüdischer und christlicher Umdichtung erhalten, nicht in der Absicht der Fälschung, sondern in der frommen Meinung, die heidnische Weisheit zur Bestärkung des eigenen Glaubens in Zeiten der Verfolgung und des drohenden Weltuntergangs mit heran zu ziehen. Es dürfte schwer, fast unmöglich sein, aus dem Vorhandenen die echte heidnische sibyllinische Literatur zu erschließen. Doch ist es sicher und gut belegt, daß es eine derartige gab; davon zeugen schon die vielen Namen der angeblichen Sibyllen. Ihre Zahl steigt allmählich auf zwölf an, Phrygia, Erythraea, Europaea, Samia, Tiburtina, Persica, Delphica, Hellespontica, Agrippina, Libyca, Cimeria, Cumaea. In Ägypten ist uns sogar eine Inschrift erhalten, nach der semnonische Truppen, also germanische Söldner aus der heutigen Mark Brandenburg, eine Walburga als Sibylle verehrten.

Ein sehr gewichtiges Zeugnis für die Sibyllenverehrung nicht nur im jüdischen und christlichen, sondern auch im heidnischen Altertum und für die an die sibyllinischen Weissagungen geknüpften Erwartungen ist schließlich *Vergil* in seiner bekannten *vierten Ekloge*.

Sicelides Musae, paulo majora canamus
Non omnes arbusta juvant humilesque myricae:
Si canimus silvas, silvae sint consule dignae.

Ultima Cumaei venit jam carminis aetas;
Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
Jam redit et virgo, redeunt Saturnia regna,
Jam nova progenies caelo demittitur alto.

Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet ac toto surget gens aurea mundo,
Casta fave Lucina, tuus jam regnat Apollo.

Von erhabenen Dingen laßt uns singen, ihr Sikuler Musen.
Nicht alle erfreut das Gebüsch und die niedrigen Tamarisken
Wenn wir singen vom Wald, so sei er auch würdig des Konsuls.

Nun ist die letzte Zeit nach dem Spruch der Sibylle von Cumae.
Groß und heilig entsteht eine neue Ordnung der Dinge,
Schon kehrt die Jungfrau zurück, mit ihr die saturnische Herrschaft,
Schon steigt vom Himmel herab der neue Sprößling der Götter.

Du sei dem Knaben hold, vor dem das eiserne Alter
Weicht und überall die goldene Zeit sich erhebt,
Keusche Lucina, denn es herrscht schon dein Apollo.

Diese vierte Ekloge ist zweifellos eins der merkwürdigsten Gedichte der Weltliteratur. Vergil beruft sich auf die cumäische Sibylle, aber was er bringt und verkündet, ist weit hellsichtiger, prophetischer, ahnender als alle Sprüche der Sibyllen zusammen. Er spricht das Kommen des göttlichen Knaben mit einer Sicherheit aus, die visionär wirkt, und der gegenüber die sibyllinischen Sprüche als gewollt und hyperallegoristisch verblassen. Und der diese Prophezeiung bringt, ist der Hofdichter des Kaisers Augustus, des Kaisers, unter dem die Welt in Frieden geordnet war und nach den Worten des Neuen Testamentes die Zeit erfüllet war. Während die Sibyllen zumeist Unheil und Untergang, Krieg und Gericht verkünden, ertönt hier unter Hirtengesängen im Stile des Idyllikers Theokrit plötzlich das Lied von dem großen *Zeitalter des Friedens der Welt.*

Das Mittelalter hat auf Grund der vierten Ekloge, in

der es eine messianische Weissagung erblickte, *Vergil für einen Vorläufer des Christentums* angesehen, hat ihn in seinen Mysterienspielen sogar über die Propheten des Alten Bundes gestellt. Dante erwies ihm die höchste Ehre, er wählte Vergil zum Führer durch Hölle und Purgatorium und läßt den nach seiner Meinung zum Christentum bekehrten Dichter Statius sagen: „*Per te poeta fui, per te cristiano*. Durch dich wurde ich zum Dichter, durch dich wurde ich Christ". Auch sonst wurde Vergil wegen seiner gottoffenen Humanität, wegen seiner adventischen, sehnenden Haltung nicht zum mindesten in der Äneis in der christlichen Welt von allen Autoren am meisten geliebt; er hat Ambrosius, Augustin, Anselm und noch Kardinal Newman bei ihrem christlichen und literarischen Werk begleiten können. Die Vergilverehrung des Mittelalters mag vielleicht nicht den Maßstäben strenger historischer und philologischer Kritik entsprechen, dem Wesen des Dichters wurde sie weit mehr gerecht als eine rein philologische Deutung, die Vergil am Vorbild Homers zu messen versuchte und damit im Grunde doch nur das eigene literarische und historische Unvermögen offenbarte.

Reißt man Vergil aus der großen Tradition heraus, so bleibt vielleicht wirklich nicht viel mehr übrig als ein mittelmäßiger Hofpoet. Aber gerade solches Herausreißen ist ein Verkennen des Wesentlichsten an diesem Dichter, seines *Vermittler- und Führeramtes zwischen zwei Welten*. Seine Zeitgenossen haben Vergils einzigartige Größe erkannt und, vielleicht nach der andern Seite übertreibend, ihn sogar über Homer gestellt. Immerhin befanden sich unter ihnen Dichter wie Horaz und Properz und Männer von auserlesenem Geschmack wie Augustus und Mäcenas. Sie konnten gewiß nicht wissen, daß einst ein Dante diesem stillen Dichter die Rolle des Führers durch ganze Weltenkreise zudenken würde, aber sie ahnten doch, daß dieser Dichter wie das ganze Altertum nicht nur rückwärts schaue in die Vergangenheit, sondern daß er mehr ist als der Poet,

Schöpfer schöner Dinge, nämlich *vates*, Seher des Zukünftigen, selbst eine sibyllinische Natur. Und wie bei allen Sehern ist auch bei Vergil die Macht des Geschauten größer, dringender als die Kraft der Darstellung; daher ist er, die Romantik vorwegnehmend, ein Dichter der Stimmungen, des andeutenden Geheimnisvollen, der unausgesprochenen Gefühle, des Transzendenten und des Eschatologischen. Auch das Träumerische und das Ritterliche, das Zarte und das Keusche, das alle romantische Dichtung auszeichnet, fehlt seiner Muse nicht. Wohl aber das in sich Ruhende, Naive, die kindliche Natürlichkeit, die eben am besten unter dem Himmel Homers gedeiht. Für Vergil ist das Kind nicht mehr das Selbstverständliche, sondern das große Wunder. Vergil ist eine *anima candida*, eine lautere Seele, nicht aber eine kindliche Seele jenseits von Gut und Böse. Die Sonderstellung Vergils verkennen alle seine Verächter, auch wenn sich unter ihnen erlauchte Namen wie Herder, Lessing und Hegel finden. „Der Dichter des quirinischen Weltruhms, wie Platen ihn nennt, ist mit den heiligsten Gefühlen versenkt in den Aufbau einer neuen großen Zukunft, die sich aus den Ruinen erheben soll, es weht ein aufstrebender Geist froher Zuversicht durch sein Gedicht. Von hoher Zinne einer großen glücklichen Gegenwart blickt er auf den Weg zurück, welchen die Sprossen des Dardanus überwunden haben, um das gewiesene Ziel zu erreichen. Einem Dichter solcher Zeit und solcher Absicht tut man unrecht, wenn man die Schlichtheit und Unschuld des homerischen Stiles an ihm vermißt." So hatte schon *Karl Otto Ribbeck*, der Herausgeber der großen kritischen Ausgabe des Vergil, in der Maienblüte des Kritizismus und Philologismus sich gegen die neuhumanistische Unterbewertung des Dichters erklärt. Wie sehr seitdem das Ansehen Vergils gewachsen ist, zeigte das 1930 gefeierte 2000-jährige Jubiläum des Dichters, das nicht nur von Altphilologen, sondern von all denen begangen wurde, die, um mit seinem deutschen Panegyriker Theodor Haecker

zu sprechen, in Vergil den „Vater des Abendlandes" sahen.

Ein neues Zeitalter der Vergilverehrung verlangt aber auch, daß wir uns ernster mit dem Problem der vierten Ekloge auseinandersetzen, ohne daß nun jeder Philologe diese Ekloge unbesehen für eine messianische Weissagung halten muß. Auch die Geistesgeschichte kehrt niemals zu einem verlassenen Standpunkt zurück, wohl aber bewegt sie sich gleichsam in Spiralform, indem sie auf einer höheren Ebene sich ihrem früheren Ausgangspunkte wieder nähert. Die Philologie des neunzehnten Jhdts. war der Meinung, daß der göttliche Knabe, von dem diese Ekloge singt, niemand anders sein könne als der Sohn des Asinius Pollio, Asinius Gallus, der im Konsulatsjahre seines Vaters, dem Jahre 40 v. Chr. geboren sei, in demselben Jahre, in dem auch der nur vorläufige Friede von Brundisium zwischen Octavianus und Antonius geschlossen wurde. Ein Frieden, der mehr eine Waffenstillstandspause bedeutete, und dem 31. v. Chr. nach langen Verwicklungen endlich der Krieg mit Antonius und dem ägyptischen Osten folgte mit der endgültig die Mittelmeerwelt einigenden Schlacht bei Actium. Irgendwelche äußere Beweise für diese These sind nicht vorhanden, und die inneren Kriterien sprechen sogar gegen sie. Weder war der brundisische Friede ein so epochales Ereignis, daß von ihm das „letzte Zeitalter", „die große Ordnung der Jahrhunderte", die „alte Herrschaft des Saturn" und das in eschatologischen Bildern geschilderte goldene Zeitalter erwartet werden durfte. Noch ging es, selbst bei großer Freundschaft zu Asinius Pollio, an, nun gerade in seinem Sohn den Erretter der Welt zu preisen. Denn schließlich war nicht Pollio, sondern Octavianus Augustus der kommende Herrscher des Weltreiches. Nur am Rande sei bemerkt, daß der Sohn des Pollio später auch nicht im mindesten den angeblich auf ihn gesetzten vergilischen Hoffnungen entsprochen hat.

Aus allem, was wir aus Vergils eigenen Werken entnehmen können und was uns von ihm überliefert ist, wissen

wir, daß er ein frommer Dichter war. Einem frommen Dichter wäre es aber wohl nie eingefallen, einen eben geborenen irdischen Sterblichen und sich selbst als den Sänger dieses Kindes über die Götter zu erheben. Der Knabe, von dem Vergil in der vierten Ekloge singt, ist zweifellos ein göttlicher Knabe.

Der Berliner Altphilologe *Eduard Norden* hat versucht, die Vergilsche Weissagung aus griechisch-ägyptischen Mysterienvorstellungen abzuleiten („Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee"). Er kommt damit der Wahrheit sicher näher als die Asinius Pollio-Theorie, deren einziger Anhaltspunkt darin besteht, daß Vergil diese Ekloge dem Pollio widmet und ihm verheißt, daß er Konsul sein wird, wenn die Zierde der Welt erscheint.

Auch Eduard Norden vermag nicht alle Geheimnisse, die uns diese Ekloge bietet, zu enträtseln. Er zeigt aber, daß der gesamten antiken Welt die Vorstellung von der Geburt eines königlichen und zugleich göttlichen Kindes geläufig war. Bereits Heraklit hatte von dem spielenden Knaben Äon dunkle Kunde überliefert, in den orphischen Mysterien wurde Dionysos Zagreus als Kind des Vaters Zeus dargestellt und verehrt, wir alle kennen ihn aus der Plastik des Praxiteles, wo er auf den Schultern des Hermes ruht, der ihm eine Weintraube reicht.

Vergil war gewiß dem Augustus politisch und menschlich treu ergeben, und er handelte in Übereinstimmung mit dem Willen des Princeps, wenn er die Vorzeit Roms als Ideal darstellte und den Glauben an die Götter und vor allen Dingen an eine weise waltende Vorsehung pries. Aber Augustus ist doch nur der Begründer, nicht der Vollender der neuen Ordnung. Seine Herrschaft ist nur Bedingung und Vorbereitung für das Goldene Zeitalter, die Herrschaft des Saturn, *Saturnia Regna*. Vergil starb 19 Jahre vor der Geburt Christi. Dante konnte ihn daher nicht in den Himmel selbst versetzen. Daß Vergil etwas von der Fülle der Zeiten geahnt hat, erscheint mehr als wahrscheinlich.

Er gibt diesem Ahnen Ausdruck, indem er gerade die dunkelsten und geheimnisvollsten Gestalten zitiert, über welche die sonst so nüchterne römische Mythologie verfügte, Saturn, dessen Reich noch vor Juppiter lag und nun wiederkehren wird, die cumäische Sibylle, die Jungfrau, die Parzen. Was er erwartet, ist nicht nur ein Reich des irdischen Friedens, sondern auch ein Reich der Erlösung.

Si qua manent sceleris vestigia nostri
Inrita perpetua solvent formidine terras.

Sind noch Spuren unserer früheren Sünde vorhanden,
Sie werden getilgt sodann, und erlöst wird die Erde vom alten Schrecken.

(IV. Ekloge v. 13. 14.)

An dieser Stelle muß jede kritisch historische Deutung, die sich bewußt in Gegensatz zur alten Vergiltradition der vierten Ekloge stellen will, ihr Versagen zugeben. Auch wer in Vergil nicht einen Vorläufer christlicher Einsichten und christlichen Lebensgefühls sehen will, muß doch zugeben, daß man von heidnischer Seite aus der Erlösungsbotschaft des Christentums nicht näher kommen kann als hier der Seher Vergil.

II

DIE ANTIKE PHILOSOPHIE

Die griechische Philosophie im Lichte der christlichen Patristik

Von allen Äußerungen des hellenischen Geistes ist die griechische Philosophie mit dem Christentum die engste Verbindung eingegangen. Während von der antiken Religion nur einzelne von ihrer religiösen Basis losgelöste Ornamente und Symbole und einzelne sich über die antike Volksreligion erhebende Gedanken auf das Christentum hinweisen, in ihm fortleben, ist die *griechische Philosophie* bis heute ein *wesentlicher* und unveräußerlicher Bestandteil der abendländisch-christlichen Kultur. Diese Übernahme der griechischen Philosophie in das christliche Weltbild geschah verhältnismäßig leicht und mühelos, weil sie einerseits den Kampf gegen das mythische Weltbild schon vorweggenommen hatte, und weil sie andrerseits in ihrem jahrhundertelangen immanenten Entwicklungsprozeß schließlich zu einer Problemlage geführt hatte, in der das Christentum, und zwar nicht nur seine natürliche Moral und Metaphysik, sondern viel mehr noch sein *übernatürlicher Offenbarungsgehalt,* als die einzig mögliche Lösung erscheinen mußte. Die Philosophie bei den Griechen hatte begonnen mit den Fragen nach Sein und Werden, nach der Entstehung und dem Wesen des Kosmos. Sie hatte bei Sokrates und Plato die anthropologische Wendung, die Wendung zum Menschen, vollzogen; der Mensch und seine Seele waren in den Mittelpunkt der philosophischen Spekulation getreten. Noch herrschte besonders in der aristotelischen Philosophie das begrifflich-wissenschaftliche Denken vor. Aber in der hellenistisch-römischen Zeit geht der Einfluß des aristotelischen Weltbildes zurück, und die platonische Philosophie tritt wieder in den Vordergrund. Allerdings

wird sie jetzt ins Theosophische umgedeutet: nicht der Mensch als solcher steht im Vordergrund, sondern der Mensch in seiner Beziehung zur Gottheit, es geht nicht mehr um das *Wesen*, sondern um das *Heil des Menschen*, und die Antwort auf die religiöse Sehnsucht der ausgehenden Antike wird nicht mehr vom autonomen Denken des Menschen, sondern von einer Offenbarung Gottes erwartet. Die antike Philosophie schließt dort, wo das Christentum beginnt. Es ist bezeichnend, daß die letzte große Erscheinung der untergehenden Antike, der Neuplatonismus *Plotins*, wie schon die späte Stoa bereits unter mehr oder weniger nachweisbaren Einflüssen des vor kurzem noch so verachteten Christentums entstanden ist. Der Lehrer des Plotin, Ammonius Sakkas, war auch der Lehrer des Origenes. Der Versuch, mittels des Neuplatonismus noch einmal die Überlegenheit des griechischen Geistes über das Christentum zu erweisen, mußte doch schließlich fehlschlagen, weil neben dem christlichen Glauben nur noch hoffnungsloser Unglaube oder wüster Aberglaube möglich war. Wenn auch die letzten Neuplatoniker sich in der alten Heimat des Platonismus, der Akademie zu Athen, bis zur Zeit des Kaisers Justinian hielten und 529 aus Protest gegen die Schließung der Akademie ins Perserreich auswanderten, so nur deswegen, weil sie dem Christentum nichts Neues und Positives mehr entgegenzusetzen hatten. Was sie vom Christentum trennte, war im Grunde allein die fehlende Gnade des übernatürlichen Glaubens. Der Neuplatonismus konnte nur noch in christlicher Form weiterleben, und der wirkliche Nachfolger Plotins war nicht Porphyrios, Jamblichos, Proklos, Damaskios und Simplikios, sondern der große christliche Mystiker *Dionysios Areopagita*.

Während die natürliche Geschichte der Philosophie in diesen Beziehungen nur einen geistesgeschichtlichen Zusammenhang sehen kann, vermag eine durch die christliche Offenbarung erleuchtete Geschichtsbetrachtung, der griechischen Philosophie eine *providentielle*, das heißt von der

Vorsehung bestimmte *Rolle* in der Geschichte der gesamten Menschheit zuzuschreiben. Sie sieht nicht nur Ursache und Wirkung, und sie schließt nicht nur nachträglich aus den Ereignissen, sondern sie vermag auch einen großen Sinn, Absicht und Zweck, einen heilsgeschichtlichen Plan, der von der Vorsehung schon von vornherein in die griechische Philosophie hineingelegt war, zu schauen.

Der Erkenntnis von dieser Bedeutung der griechischen Philosophie begegnen wir bereits im *Johannesevangelium*. Es ist von allen Schriften des Neuen Testaments diejenige, die am weitesten griechischem Denken und Empfinden entgegenkommt. Die Zusammenhänge zwischen der johanneischen Logos- und Pneumalehre und der alexandrinisch-jüdischen Spekulation eines *Aristobulos* und *Philon* sind oft erörtert worden. Gewiß trennt eine tiefe Kluft den Inhalt beider Lehren, der Logos ist bei Philon ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, während er bei Johannes der wesensgleiche Gottessohn ist. Aber schon dadurch, daß Johannes die Terminologie der spätantiken Philosophie aufnahm, wozu, wie das Beispiel der andern Apostel zeigt, ja kein zwingender Grund bestand, zeigt er sein Bemühen, in Einkleidung und Darbietung der neuen Botschaft an etwas Altes, Bekanntes anzuknüpfen und damit das Vorhandene nicht gänzlich zu verwerfen, sondern ihm einen neuen Sinn und eine neue, tiefer gehende Deutung zu geben. Darüber kann kein Zweifel bestehen, daß das Johannesevangelium sich an philosophisch gebildete Hellenen als Leser wenden will.

Diese johanneische Tradition wird fortgesetzt von dem christlichen Märtyrer und Philosophen *Justin*, der noch zu den apostolischen Vätern gehört (gest. 165). Justin hatte in seiner Jugend die Philosophenschulen der Peripatetiker, Stoiker und Pythagoräer besucht, hatte sich aber dann eng an die Platoniker angeschlossen. Auch als er zum Christentum übergetreten war, blieb er weiter platonischer Philosoph, trug auch das Pallium, den griechi-

schen Philosophenmantel, weiter und reiste durch die Welt als wandernder Philosoph, nun die Philosophie Christi verkündend. Von seinen Schriften sind zwei „Apologien" und der „Dialog mit dem Juden Tryphon" erhalten. Justin ist der Vater der berühmten Lehre vom *Logos spermatikos*, vom Worte Gottes, das wie ein Samen über die ganze Welt verbreitet ist, und von dem jeder Mensch, auch derjenige, welcher das Evangelium Christi nicht kennengelernt hat, einen Keim der Wahrheit in sich trägt. Freilich vergißt er nie, bei der Aufweisung der Verwandtschaft zwischen der alten Philosophie und dem Christentum doch die Überlegenheit des letzteren zu betonen.

Diese Lehre vom *Logos spermatikos* darf nicht etwa mit der von der natürlichen Offenbarung durch die Schöpfung und die Vernunft verwechselt werden, wie es heute häufig geschieht. Nein, auch die Offenbarung des Logos spermatikos ist bei Justin eine *besondere Offenbarung Gottes*. Denn die allgemeine Offenbarung durch die Schöpfung und durch die vernünftige Natur des Menschen, welche Justin *Sperma logou emphyton*, den eingewachsenen Samen des Wortes, nennt, wird durch die Erbsünde und das Wirken der bösen Dämonen gehemmt. Sie ist nur in der Möglichkeit, aber nicht in der durch die Sünde bestimmten Wirklichkeit vorhanden. Damit der Mensch Gott wahrhaft erkenne, bedient sich Gott des Mittels der direkten Offenbarung, einerseits durch Moses und die Propheten, andrerseits durch die griechischen Philosophen, von denen Justin besonders Heraklit und Sokrates hervorhebt. „Ist Christus das Wort Gottes selbst, so war er von Ewigkeit her, so war auch der Logos ewig, so war der jüdische Gottesbegriff die absolute Vernunft, von der auch die griechische Weisheit herkam, so waren Heraklit und Sokrates Christen" (*Justin*, „Apologie", I. 46).

Nur ihrer Herkunft nach wird hier die griechische Philosophie der jüdischen Offenbarung untergeordnet, dem Range nach steht sie gleichberechtigt neben ihr. Die *volle*

Wahrheit des Logos ist freilich erst in Christus, dem Fleisch gewordenen Logos, offenbart.

Die bei Justin nur sehr knapp gebotenen Gedanken vom Logos spermatikos erscheinen breit ausgeführt in dem großen Lebenswerk des *Clemens Alexandrinus*. Sein Hauptwerk sind die im folgenden öfters zitierten *Stromateis* („Teppiche"). Clemens hat zwar nicht die Würde eines Kirchenvaters und noch nicht einmal die eines Heiligen erlangt, was wahrscheinlich damit zusammenhängt, daß Origenes sein Schüler war, dessen spätere Lehrentwicklung nicht ganz orthodox verlief. Trotzdem ist Clemens eine der größten Gestalten der Patristik, ja es ist keine Übertreibung, wenn man ihn als den *Vater der christlichen Literatur* bezeichnet. Denn die Clemens vorhergehende altkirchliche Literatur hatte sich doch immer nur an einzelne, sei es Gemeinden, sei es Privatpersonen gewandt, und wo man den Versuch gemacht hatte, darüber hinauszudringen, war es in schüchterner, apologetischer Form gegen Judentum, Heidentum und Häresie geschehen. Aber diese Stellung war mit dem Anwachsen der Kirche und mit dem Anwachsen des gegnerischen Drucks von Innen und von Außen nicht mehr zu halten, und so bricht die altchristliche Literatur der apostolischen Zeit plötzlich ab und wird in ihrer bisherigen Form, die ja auch sehr stark durch die eschatologischen Erwartungen jener Frühzeit des Christentums bestimmt war, nicht mehr fortgesetzt. Das erwartete Ende der Welt war nicht gekommen, sondern man hatte sich vielmehr mit dieser Welt von nun an sehr gründlich auseinanderzusetzen.

Zweifellos befand sich die Kirche um das Jahr 190, als Clemens die Leitung der Alexandriner Katechetenschule übernahm, in einer starken inneren und äußeren Krise. Nur daraus läßt sich erklären, daß die bischöfliche Leitung der Kirche Alexandriens Clemens in seiner literarischen und katechetischen Tätigkeit so völlig freie Hand ließ. Bei der sehr eigenwilligen Natur des Clemens, seinem Hang

zu einer gewissen Rationalistik und zur allegorischen Spekulation, die sein Schüler Origenes erbte, ging dies nicht ohne Gefahren für die kirchliche Lehrentwicklung ab, Gefahren, die erst Athanasius, der „Vater der Orthodoxie", wieder zurecht bog. Aber das schmälert nicht das große Verdienst des Clemens, daß er mit einem Schlage das Christentum literarisch weltfähig gemacht hat, daß er ihm einen Platz in der Weltliteratur eroberte, den es nie wieder verlieren sollte. Clemens verläßt mit einer nie wieder erreichten Kühnheit die apologetische Ebene, die sich immer nur dem Gegner gegenüber sieht, und tritt selbst auf die Plattform des gebildeten heidnischen Philosophen und des häretischen Gnostikers hinüber, um dann zu zeigen, daß das Christentum die wahre Vollendung der Philosophie und die höchste Gnosis sei. Er schlägt so den Gegner mit seinen eigenen Waffen. Allerdings ist die Hauptwaffe des Clemens weniger scharfe logische Unterscheidung als eine Fülle gelehrten Wissens und eine glänzende stilistische Begabung. Auch darin ist er ganz Alexandriner. Die damalige Überlegenheit der hellenischen Bildung gegenüber dem Christentum beruhte ja nicht auf ihrem Wahrheitsgehalt, sondern auf ihrem größeren Wissen, dem Reichtum und der Formvollendung ihrer Literatur. Diesen Vorsprung sucht Clemens mit allen Kräften einzuholen, und dieser Versuch ist ihm zweifellos geglückt.

Was nun das Verhältnis der antiken Philosophie zum Christentum anbelangt, so ist Clemens über die großartige Konzeption des Logos spermatikos Justins nicht hinausgekommen, er hat sie eher etwas durch seine Gelehrsamkeit verwirrt. Denn Gelehrsamkeit ist das Grundprinzip des Bildungs- und Kulturbegriffes bei Clemens und reicht sogar bis in die Theologie hinein. „Wie wir zugeben, daß man auch ohne Gelehrsamkeit gläubig sein kann, so behaupten wir, daß derjenige das auf dem Gebiete des Glaubens Gesagte nicht zu verstehen imstande ist, der nicht gelernt hat. Wenn aber Unwissenheit zugleich Unbildung und Un-

kenntnis ist, so verschafft nur die Belehrung das Wissen über die göttlichen und menschlichen Dinge," (*Strom.* I. § 35, 2, 3). Aus diesem Selbstbekenntnis spricht das Bildungsbewußtsein eines Atheners, der zwar einer christlichen Familie angehörte, der aber mindestens im gleichen Maße wie dem Studium der Bibel auch der Lektüre der Klassiker, der Philosophen, Moralisten, der Dichter und dem Kunstgenuß gehuldigt hat.

Über den Ursprung der griechischen Philosophie führt Clemens zwei Theorien an, die in seinem System eigentlich unvermittelt nebeneinander stehen. In beiden Fällen handelt es sich um einen Diebstahl. Zunächst geht es um den Diebstahl der Dämonen. Einige der Engel, die von Gott abfielen und die sich mit menschlichen Weibern vermischten, sollen dabei auch Teile der göttlichen Weisheit den Menschen offenbart haben. Clemens bringt diese Lehre nur zögernd und vergißt nicht hinzuzufügen, daß Gott diesen Diebstahl in seine Absichten mit aufgenommen habe, und daß er die Güte Gottes beweise. Denn auch die gestohlene Weisheit habe Gott und nicht die Dämonen zum Urheber. An anderer Stelle weist Clemens darauf hin, daß nicht nur jeder einzelne Mensch, sondern auch jede Nation und jede Stadt ihren besonderen Schutzengel habe, und daß daher die griechische Philosophie auch durch Mitwirkung des Engels des Volkes der Hellenen entstanden sein könne.

Weit sicherer ist Clemens in seiner Behauptung, daß die antiken Dichter, Propheten und Philosophen alle ihre Weisheit aus dem Alten Testament und besonders von Moses her „gestohlen" hätten. Aber auch diese uns seltsam dünkende Behauptung des Clemens ist keine ganz originale Leistung und erscheint nach seinen eigenen Maßstäben auch als „gestohlen". Schon der den Neupythagoräern nahestehende platonische Philosoph Numenios hatte erklärt, daß Plato nichts anderes gewesen wäre als ein attisch redender Moses. Noch älter war die sich bei Aristobulos (zweites Jahrhundert v. Chr.) und Philon (20 v. Chr. – 50 n.

Chr.) findende Auffassung, daß alle griechische Weisheit von der jüdischen Weisheit des Alten Testaments abhängig sei, die freilich von diesen beiden hervorragenden Vertretern des Alexandriner Judentums zu diesem Zwecke symbolisch und allegorisch umgedeutet wurde. Auch in dieser allegorischen Schriftauslegung folgt Clemens ziemlich getreulich seinem Vorbild Philo.

Nun darf der Vorwurf des Diebstahls freilich nicht allzu tragisch, noch nicht einmal moralisch genommen werden. Clemens betont ausdrücklich, daß auch dieser Diebstahl nicht in atheistischer Absicht geschehen sei, und daß er nur die sich überall zeigende Güte Gottes beweise. Zwar widmet Clemens ein eigenes und recht kurzweiliges Kapitel dem Nachweis, daß sich die griechischen Schriftsteller und Dichter auch untereinander bestohlen hätten, aber sonderlich ernstlich darf dieser Vorwurf wohl nicht genommen werden, da die Antike und auch noch das Mittelalter den Begriff des geistigen Eigentums ja gar nicht kannte, sondern jedem die Erlaubnis gab, die Arbeit anderer für sich auszuwerten. Und nicht den geringsten Gebrauch hat von dieser Erlaubnis Clemens selbst gemacht, einer der fleißigsten, allerdings auch bedenkenlosesten, fast gewissenlosesten Kompilatoren aller Zeiten. Der Vorwurf des Diebstahls will im Grunde nichts anderes besagen, als daß die hebräische Weisheit und Literatur weit älter und daher auch ursprünglicher sei als die hellenische Literatur. Aber diese Annahme lag durchaus im Denken der Zeit begründet, welche alle Weisheit und alles Licht aus dem Osten erwartete und die bewußt bei den Barbaren, den Ägyptern, den Babyloniern und auch bei den Juden in die Schule ging. Clemens schätzt das Alte Testament überaus hoch ein, weit höher als Paulus, aber er ist dabei doch weit entfernt, nun dem jüdischen Volke eine Vorrangstellung gegenüber den Heiden zuzubilligen, die über den Vorrang der zeitlichen Ordnung in der Offenbarung hinausginge. Vor der Wahrheit des Christentums, die eine universalistische Wahrheit ist,

sind Jude und Heide gleich, ist der gleiche Logos hier und da wirksam gewesen. „Denn es ist nicht nur recht um der Hebräer und derer, die unter dem Gesetz sind, willen nach dem Apostel ein Jude zu werden, sondern auch um der Hellenen willen ein Hellene zu werden, damit wir alle gewinnen" (*Strom.* I. § 15, 4).

Sobald es Clemens gelingt, sich von seiner Vorstellung vom „Diebstahl der griechischen Philosophen" frei zu machen, läßt er jüdische und griechische Weisheit gleichberechtigt nebeneinander bestehen, während die christliche Offenbarung das große Neue ist, was auch die vorher getrennten Glieder der Wahrheit miteinander vereinigt. „Deutlich nämlich wird der eine und alleinige Gott von den Hellenen in heidnischer, von den Juden in jüdischer, in einer neuen und geistigen Weise aber von uns erkannt. Denn derselbe Gott ist der Geber beider Testamente, der auch den Hellenen die hellenische Philosophie gab, durch welche der Allmächtige bei den Hellenen gepriesen wird. Aus hellenischer Zucht nämlich, wie auch aus der des Gesetzes werden zu dem einen Geschlecht des erlösten Gottes verbunden die, welche den Glauben annehmen, nicht so daß die drei Völker zeitlich getrennt wären, so daß man dreifache Naturen annehmen könnte, sondern so, daß sie erzogen werden durch die verschiedenen Testamente, durch das Wort des einen Herrn, der wahrhaft der eine Herr ist. Denn daß Gott ebenso, wie er die Erlösung der Juden wünschte, indem er ihnen die Propheten gab, auch die ausgezeichneten Männer unter den Hellenen als eigene Propheten für ihre Sprache auftreten ließ, soweit sie imstande waren, die Wohltat Gottes anzunehmen, sie so von den gewöhnlichen Menschen ausschied, das wird außer der ‚Verkündigung des Petrus' auch der Apostel Paulus verdeutlichen, indem er sagt: ‚Nehmt auch die hellenischen Bücher, erkennt die Sibylle an, wie sie den einen Gott und das künftige Geschehen enthüllt'" (*Strom.* VI. § 41 – § 43). Ja, an anderer Stelle wird die griechische Philosophie

mit dem Namen eines Testaments, also eines Zeugnisses Gottes, ausgezeichnet. „Ferner irren wir nicht, wenn wir überhaupt von allem, was für das Leben notwendig und natürlich ist, sagen, es sei zu uns von Gott gekommen. Und so dürfen wir auch behaupten, daß die Philosophie den Griechen gleichsam als ihr eigenes Testament gegeben worden sei, als Grundlage der christlichen Philosophie" (*Strom.* VI. § 67, 1).

Nicht als Repräsentanten des griechischen Volksgeistes freilich treten bei Clemens die Philosophen auf, sondern ihre Auserwählung durch Gott beruht gerade darin, daß sie abgesondert von der Menge und ihrem Götzendienst sind. Selbst von der Tragödie, die er wie auch Homer und die andern griechischen Dichter philosophisch-allegorisch ausdeutet, behauptet Clemens, daß sie uns von den Götzenbildern ablenkt und lehrt, zum Himmel emporzublicken. Gegenüber der antiken Volksreligion kennt Clemens wie wohl die gesamte Patristik keinerlei Pietät, die Götter der Griechen sind nichts anderes als Menschen, die sogar sittlich schlechter sind als die anderen Menschen und die nachweislich erst nach Moses gelebt haben. Die rationalistische Aufklärung eines *Euhemeros,* der die Götter in einem utopistischen Reiseroman „Die heilige Aufzeichnung" verspottet hatte, wird von Clemens gelobt und gegen den Vorwurf der Gottlosigkeit in den Schutz genommen. Nur diejenige Form der antiken Religion, die sich von der Menge und dem Markte absondert, wie die der Pythagoräer, der Orphiker und der Mysterienkulte, wird von dem Verdikte der Verachtung ausgenommen. Mit Clemens beginnt die gewollte und gesuchte Anknüpfung der christlichen Theologie an die Vergottungsgedanken der Mysterienkulte und der im Sinne der Mysterienkulte umgedeuteten platonischen und pythagoräischen Philosophie. Wohl lehnt er selbstverständlich alles Heidnische und Unsittliche an diesen Mysterien ab, aber ihre Terminologie macht er sich sehr weit zu eigen. Moses nennt er den „Hierophanten der

Wahrheit", die Propheten nennt er mit einem Ausdruck aus dem Dionysosdienst „die Reigengenossen des Moses", die Ehe heißt bei ihm „die mystischen Orgien der Natur". Über Reinigungen, Weihen, Speisevorschriften und ähnliches verbreitet er sich ausführlich und mit ausgesprochener Vorliebe.

Von den Orphikern und ihren Geistesverwandten übernimmt Clemens die Vorstellung, daß das Christentum im Grunde auch eine *Geheimlehre* sei. Denn die Wahrheit müsse immer verhüllt werden, um das profanum vulgus fernzuhalten; das Letzte der Wahrheit sei überhaupt unaussprechbar und nur der mystischen Anschauung und Inspiration zugänglich. Auch Christus habe seinen Aposteln eine Geheimlehre mitgeteilt, die nur mündlich überliefert werden könne. Clemens liebt daher eine dunkle, symbolische Bildersprache, er bemüht sich durch Allegorisierung den tieferen Gehalt seiner Schriften absichtlich zu verbergen und erklärt, es sei genug, wenn ihn auch nur *ein* Leser verstünde. Und so wie sich in der aristokratischen antiken Kultur das Denken der Philosophen und Dichter über dem der Banausen erhebt, so erhebt sich auch bei Clemens über der Welt der bloßen Pistis, des Glaubens, die nur dem Eingeweihten zugängliche Welt der *Gnosis*, der Erkenntnis. Die höchste Vereinigung mit Gott geschieht durch die Anschauung, die *Theoria*, die nur dem christlichen Gnostiker möglich ist. Nur wer im Besitz der wahren Wissenschaft ist, dem stehen auch die höchsten Geheimnisse offen: Gnosis macht selig.

Dieser Gnosis, wenn auch nicht in ihrem vollen, erst durch Christus erschlossenen Umfange, waren aber nach Clemens schon die griechischen Philosophen teilhaftig, vor allen Dingen Orpheus, Pythagoras, Heraklit und Plato. Das Interesse, das Clemens an der griechischen Philosophie nimmt, gilt nicht ihrer natürlichen Erkenntnis, dem, was jedem vernünftigen Denken von selbst eingeleuchtet hätte, sondern dem, was über diese Erkenntnis hinausging, was

sie von der blinden, heidnischen Menge unterschied und was ihnen daher in irgendeiner Form *geoffenbart* sein mußte. Nicht das erregt die Aufmerksamkeit der Väter, daß Plato schon die Unsterblichkeit der Seele beweisen und damit eine natürliche Theologie aufbauen wollte, sondern daß er schon trichotomistisch zwischen *Soma, Psyche* und *Pneuma*, zwischen Leib, Seele und Geist unterschied und damit etwas vom übernatürlichen Leben der Seele zu ahnen schien. Nicht nur, daß man dort die Lehre von dem einen überweltlichen Gott fand, sondern daß dort bereits vom Logos die Rede war, und daß damit das Dogma der Trinität vorweggenommen schien. Nach Clemens lehrt Plato bereits die Trinität, da er den Vater und den Logos, aber auch einen Heiligen Geist kennt; durch seine Schilderung des Leidens des Gerechten auf Erden hat er auf das Leiden Christi hingewiesen, seine Lehre von der Vergottung des Menschen fordert die Menschwerdung Gottes, auch die Auferstehung und das Jüngste Gericht sind von ihm angedeutet.

Die Deutung dieser Zusammenhänge durch die Theorie eines Diebstahls erscheint unzulänglich und ist zudem bei Clemens unklar, widerspruchsvoll; vieles hat er durch seine ständige allegorische Auffassung der Schrift wie der Philosophie an Geheimnissen erst künstlich hineingedeutet, was durch natürliche Erklärung sich auch anders auffassen läßt. Trotzdem gebührt Clemens das hohe Verdienst, ein theologisches Problem gesehen zu haben, das auch heute noch nicht ganz geklärt erscheint, und das wir uns vielleicht nur durch Zurückgreifen auf die *Uroffenbarung* des gesamten Menschengeschlechtes einigermaßen verständlich machen können. Die hohe Verwandtschaft des griechischen Denkens und besonders der platonischen Philosophie mit dem Christentum ist so auffallend, daß man sie nicht nur aus einem unklaren und wenig methodischen theologischen Denken des Clemens, seiner ungenauen Unterscheidung zwischen innerer Erleuchtung und wirklicher Offenbarung erklären kann. Auch andere Kirchenväter,

besonders die des griechischen Ostens, sind immer wieder dem Zauber des hohen Schwunges, der von Plato ausging, unterlegen und haben sich nicht anders helfen können als dadurch, daß sie Plato nicht nur einen Philosophen sondern auch einen *Theologen*, das heißt einen von Gott wahrhaft erleuchteten Mann nannten.

So ist durch Clemens die griechische Philosophie und zwar in ihrer platonischen Form ein unveräußerlicher Bestandteil der christlichen Bildung geworden, und mit ihm beginnt eine Entwicklung, die dann von Origenes, den drei Kappadokiern, besonders Gregor von Nyssa, Dionysius Areopagita, Synesius und Augustinus weitergeführt wird.

Pythagoras, Orpheus, Empedokles

Clemens von Alexandrien nennt in seinen Stromateis Pythagoras den ersten griechischen Philosophen. Diese Auffassung hält, wie so vieles bei Clemens, einer wissenschaftlichen Nachprüfung nicht stand, sie gibt aber wohl den Eindruck wieder, der bis zu Clemens' Zeiten von dieser eigenartigen Persönlichkeit des frühen Griechentums ausging. Irgendwie steht Pythagoras am Anfang und zwar am Anfange der philosophischen Richtung, die zugleich religiöse Heilslehre, ja religiöse Gemeinschaft war, und an welche die christliche Patristik bewußt anknüpfen wollte.

Pythagoras ist zunächst eine *geschichtliche* Persönlichkeit, die von 580–500 zuerst in Samos, dann aber den größten Teil ihres Lebens in Unteritalien gelebt hat. Von seinem Leben und seinen Taten ist uns in der antiken Literatur sehr viel überliefert worden, das meiste allerdings von den sogenannten Neupythagoräern, die erst im ersten Jahrhundert vor Chr. auftreten, und von denen Apollonius von Tyana eine Pythagorasbiographie geschrieben hat, wie später auch die Neuplatoniker Porphyrios und Jamblichos. Es ist daher schon bis zu einem gewissen Grade richtig, wenn Eduard Zeller in seiner „Geschichte der griechischen Philosophie" ausführt: „Über den Pythagoräismus und

seinen Stifter weiß uns die Überlieferung um so mehr zu sagen, je weiter sie der Zeit nach von diesen Erscheinungen abliegt, wogegen sie in demselben Maße einsilbiger wird, in dem wir uns dem Gegenstand selbst zeitlich annähern." In jüngster Zeit ist man gegenüber dem überlieferten Pythagorasbild etwas weniger kritisch geworden; so hat sich Werner Jäger gegen die Auffassung gewandt, die aus Pythagoras eine Art „Medizinmann" machen wollte, an den sich erst später die Tradition einer philosophischen Sekte anschloß. Es steht heute wohl einwandfrei fest, daß Pythagoras in Samos geboren ist, und daß er diese ionische Insel verließ, um dem unerträglichen Druck des Tyrannen Polykrates zu entgehen. Höchstwahrscheinlich hat er die ionische Naturphilosophie des Anaximandros kennengelernt; nach anderer Überlieferung soll er ein Schüler des Theologen Pherekydes, des ersten Griechen, der in Prosa schrieb, gewesen sein. Nach einer nicht ganz eindeutigen Angabe Herodots, die von Isokrates, Cicero und Diodorus Siculus bestimmter ausgesprochen wird, hat Pythagoras sehr weite Reisen unternommen und dabei in Ägypten von den dortigen Priestern seine mathematischen Kenntnisse, aber auch einen Teil seiner religiösen Lehren übernommen. Allerdings lassen seine Lehre von der Seelenwanderung, seine Diätvorschriften und sein Vegetarismus viel eher auf indischen als auf ägyptischen Einfluß schließen. 532 ist er nach Italien gekommen und hat sich in Kroton der aristokratischen Partei angeschlossen. Er gründete dann einen religiös-philosophischen Orden, der bald die Stadt Kroton und im Verlaufe des sechsten Jahrhunderts ganz Unteritalien und Sizilien beherrschte. Erst gegen Ende des fünften Jahrhunderts wurde die Macht des pythagoräischen Bundes durch die Demokratie vernichtet und der Orden in Unteritalien gewaltsam ausgerottet. Einzelne Pythagoräer gingen nach Griechenland, wo wir sie im Kreise des Plato wiedertreffen.

Der Orden des Pythagoras umfaßte Männer und Frauen;

die erste griechische Philosophin, deren Name uns überliefert ist, Theano, war eine Pythagoräerin. Bevor jemand in den Bund aufgenommen wurde, prüfte man genau seine Würdigkeit. Der Neueintretende hatte eine Prüfungszeit durchzumachen, er war zum Gehorsam und zur Unterwerfung unter die Lehre des Meisters verpflichtet. Diese Lehre wurde nur mündlich überliefert, berühmt ist die Formel *autos epha*, er, das heißt Pythagoras hat es selbst gesagt. Das Wissen, das im Orden überliefert wurde, umfaßte Mathematik, Zahlentheorie, Akustik, Musik, Harmonielehre, Medizin, Astronomie, Naturphilosophie, die Lehre von der Seele. Wichtiger aber als die Lehre, die nicht unter das Volk verbreitet werden durfte, war die Gestaltung des Lebens. „Weil Pythagoras einen bestimmten Weg der Lebensführung lehrte, darum wurde er so ausnehmend verehrt", sagt Plato. Die Pythagoräer standen im Gegensatz zur verweichlichten und schwelgerischen Demokratie, deren Hauptsitz, das durch seinen Luxus berühmte Sybaris, vom pythagoräischen Kroton zerstört wurde. Pythagoras hatte richtig erkannt, daß in einer Zeit, in welcher sich bereits die Massen begehrlich regen, eine führende Aristokratie nur in asketisch-spartanischer Form möglich ist. Alle Angehörigen des Ordens trugen eine vorgeschriebene einfache Kleidung. Öfteres Schweigen und Betrachtung war geboten, ebenso die tägliche Gewissenserforschung. Oberstes Ziel der Lebensführung war, „dem Gotte zu folgen". Als der pythagoräische Gott darf wohl mit Sicherheit Apollo gelten. Das ganze Leben der Pythagoräer war daher von Reinigungen und Weihungen durchzogen. In diesem Sinne dienten auch die strengen Speisevorschriften, das Verbot der Fleischnahrung und des Genusses von Bohnen, wie das Verbot, sich in Wollkleidern beerdigen zu lassen. Bohnen galten als Opferspeise der Unterirdischen, Wolle als etwas Totes; der Vegetarismus wurde auf Grund der Seelenwanderungslehre gefordert, da der Mensch nicht seine eigenen Brüder töten und verzehren dürfe. Gegen-

seitig hielten sich die Pythagoräer unverbrüchliche Freundestreue; die von Schiller in seiner „Bürgschaft" behandelte Erzählung von Damon und Phintias stammt aus pythagoräischen Kreisen. Ein geheimer Lehrsatz lautete: „Die Freunde als Götter zu verehren, die übrigen Menschen wie die Tiere zu behandeln". Das erklärt allerdings wohl auch den Haß, der sich schließlich in der Demokratie gegen die Pythagoräer ansammelte und schließlich entlud.

Das Neue in der pythagoräischen Religion, was sie von der homerischen Religion unterscheidet, ist ihre Lehre von der Seele und der Seelenwanderung. Die Herkunft dieser Lehre ist bis heute dunkel und umstritten. Die Seele ist nach Pythagoras kein Teil der Natur, der Physis, wie die ionischen Naturphilosophen meinten, sondern sie ist dieser entgegengesetzt, sie ist durchaus selbständig, unsterblich und unvergänglich. Der Leib ist nur das Gefängnis der Seele, zur Strafe für eine begangene Schuld ist die Seele in diesen Leib hinabgestürzt, sie sehnt sich aber nach ihrem göttlichen Ursprung zurück. Je nachdem wie sich die Seele verhält, kann sie auch in den Leib von Tieren und Pflanzen verbannt werden, dann aber kehrt sie in den Luftraum zurück. In den flimmernden Sonnenstäubchen der Luft glaubten die Pythagoräer Seelen zu sehen. Pythagoras besaß die Gabe, sich an seine früheren Geburten und Existenzen zu erinnern. Der pythagoräische Katechismus enthielt die Frage: „Wer ist Pythagoras?" Die Antwort lautete: „Der hyperboräische Apollo". Nach einer andern Form der Legende war er ein Sohn Apollos. Denn auch die Vergöttlichung des Menschen durch Askese und ein philosophisches Leben scheint zu den Vorstellungen des Ordens gehört zu haben. Aristoteles bezeichnet als eine geheime Überlieferung der Pythagoräer den Satz: „Vernunftbegabte Wesen sind dreierlei: Gott, Mensch und die Art von Pythagoras".

Denn von Pythagoras muß in der Tat ein so tiefer Zauber ausgegangen sein, daß seine Anhänger ihn wie einen Über-

menschen, ja wie einen Gott verehrten. Der einzige Vorwurf, der gegen ihn erhoben wurde, war der der Vielwisserei, den Heraklit aussprach. Wie sehr er aber in Großgriechenland, dem Lande einer sehr eigentümlichen, griechisch-etruskisch gemischten Frömmigkeit, verehrt wurde, das zeigt noch ein erhaltenes Fragment des Empedokles. „Es war aber unter ihnen ein Mann, der ein übergewöhnliches Wissen hatte, der einen ungeheuren Reichtum des Genius besaß und mannigfacher, gar kluger Werke mächtig war. Denn wenn der sich einmal mit all seinen Geisteskräften reckte, dann sah er mühelos ein jedes von allen Dingen, in seinen zehn, ja zwanzig Menschenleben."

Friedrich Nietzsche hat in seiner Jugendschrift „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" Pythagoras so gut wie übergangen, ihm keinen ausgezeichneten Platz in der von ihm so bewunderten und meisterlich dargestellten Reihe der typischen Philosophenköpfe zugewiesen. An einer Stelle spricht er davon, daß Pythagoras etwas von dem berauschenden dunklen Duft des Indischen an sich trage. Auch in späteren gelegentlichen Bemerkungen läßt er durchblicken, daß er Pythagoras innerlich ablehnt, weil er ungriechische Züge besaß, weil bei ihm schon die Entwicklung begann, die dann Plato, der Platonismus und der Neuplatonismus so wirkungsvoll fortsetzten. Nietzsche sieht die Eigenart der griechischen Geistesentwicklung im tragischen Zeitalter, dem Zeitalter kurz vor und während der Perserkriege, darin, daß es nicht Heilige wie andere Völker, sondern Weise hervorgebracht habe. Pythagoras aber war nicht nur Weiser, er trägt auch die Züge des „Heiligen", vielmehr des religiösen Genius, des Ordensstifters und des Hauptes einer religiösen Gemeinde an sich. Trotzdem verkörpert auch Pythagoras eine bestimmte und nicht wegzuleugnende Seite griechischen Wesens. Mag sein ursprünglicher Erfolg auch auf die besondere religiöse Stimmung Unteritaliens, der *Magna Graecia,* zurückzuführen sein, das spätere Nachwirken pythagoräischen

Geistes in der ausgehenden Antike zeigt, daß griechisches Denken immer wieder zu der von ihm gewiesenen Form zurückkehrte. Nicht nur seine Metaphysik, welche die Welt als Zahl und Harmonie auffaßte, war griechisch, so urgriechisch, daß man sogar im berühmten Kanon des Polyklet pythagoräischen Einfluß hat sehen wollen, griechisch war auch seine Heilslehre, die dem suchenden Menschen einen Weg verhieß. Pythagoras hat als erster die Welt einen Kosmos, das heißt eine durch Zahl bestimmte Ordnung genannt, er hat aber neben dem Kosmos auch den Menschen nicht vergessen, den er durch Lehre und Beispiel ständig mahnte, „dem Gotte zu folgen".

Nach streng wissenschaftlichen Maßstäben dürfte man auf Pythagoras nicht Orpheus folgen lassen. Denn Pythagoras ist eine geschichtliche, Orpheus eine mythische Persönlichkeit. Die Überlieferung läßt ihn vor Homer, ja vor dem Trojanischen Kriege leben. Er war der von Gott begeisterte thrakische Sänger, dessen Gesang nicht nur alle Menschen, sondern sogar Tiere, Bäume und Felsen bezauberte. Als seine Gattin Eurydike gestorben war, ging er zum Hades herunter und wußte Hades und dessen Gattin Persephone durch seinen Gesang so zu rühren, daß sie ihm Eurydike mit auf die Oberwelt zurückgaben. Als er sich aber gegen das Verbot des Gottes beim Heraufsteigen nach ihr umsah, verschwand ihr Schatten für immer in der Unterwelt. Später wurde Orpheus der Sage nach von thrakischen Weibern wegen seiner Weiberfeindlichkeit zerrissen, nur das Haupt schwamm singend mit der klingenden Harfe durch das Ägäische Meer.

An diesen Sänger und Propheten Orpheus, der ursprünglich wohl ein thrakischer Gott war, hat sich schon sehr früh eine Mysterienreligion angeschlossen mit einem besonderen Kult und besonderen Geboten. Die religiöse Vorstellungswelt der Orphiker, wie man sie dann nannte, geht nicht auf die homerische, sondern auf die vorhomerische Religion zurück. Ihr Hauptgott war der gleichfalls thra-

kische Dionysos. Nur daß die Orphiker den Bakchosdienst nicht in wilder Ekstase feierten, sondern ihn asketisch umdeuteten. Auch die Orphiker strebten wie die Pythagoräer nach Reinheit und Unbeflecktheit des Lebens. Nachdem sie einmal an dem mystischen Opfermahle des dem Gotte dargebrachten Stieres teilgenommen hatten, genossen sie kein Fleisch mehr, sie trugen weiße, linnene Gewänder, sie hatten ihre eigene Theologie mit geheimer Überlieferung, die allerdings nicht an eine bestimmte Kultstätte, wie die Mysterien von Eleusis, gebunden war, sondern sich über die ganze griechische Welt bis nach Unteritalien hin verbreitet hat.

Während die orphische Theologie der Rätsel noch viel bietet, und vor allen Dingen noch nicht genau zwischen älterer und jüngerer Überlieferung geschieden werden kann, sind wir durch einwandfreie Funde aus unteritalischen Gräbern des vierten und dritten Jahrhunderts jetzt doch sicher darüber unterrichtet, daß dort orphische Gemeinden bestanden, und daß ihre Religion eine Erlösungsreligion war nicht nur vom Leid, sondern auch von der Sünde dieser Welt, daß die Seele, das Jenseits und das jenseitige Schicksal der Seele im Mittelpunkt dieser orphischen Theologie stand.

So lautet eine Inschrift auf einem Goldblättchen, das man in einem Grabe in Petelia fand: „Du wirst im Hause des Hades zur Linken eine Quelle finden; neben ihr steht eine weiße Zypresse. Hüte dich, in die Nähe dieser Quelle zu kommen! Finden wirst du auch noch eine andere, deren kaltes Wasser aus dem See der Mnemosyne hervorfließt. Wächter stehen davor. Dann sprich: ‚Sohn der Erde und des gestirnten Himmels bin ich, doch meine Herkunft ist himmlischen Ursprungs. Das wißt ihr selber. Vor Durst bin ich ausgedörrt und verschmachtet. Aber gebt schnell kaltes Wasser, das aus dem See der Mnemosyne hervorfließt.' Dann werden sie dir zu trinken geben von der göttlichen Quelle, und dann wirst du mit den andern Heroen herrschen."

Eine andere Inschrift aus Thurii: „Rein von Reinen geboren komme ich, Königin der Unterirdischen, Eukles und Eubuleus und ihr andern Götter, denn auch ich rühme mich, aus eurem seligen Geschlecht zu sein. Ich habe die Schuld wegen meiner ungerechten Taten abgebüßt. Jetzt aber komme ich als Schutzflehende zur erlauchten Persephone, auf daß sie mich huldvoll entsende zu den Wohnsitzen der Reinen und Heiligen."

Pythagoras hat von den Orphikern wahrscheinlich wohl die Lehre vom „Rad der Geburten", von den Wanderungen und Entsühnungen der Seele, von ihrem Kerkerdasein im Leibe, sowie bestimmte Speise- und Askesevorschriften übernommen. Orphisch war auch der tiefe Dualismus zwischen Leib und Seele, zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Schicksal und Erlösung, dem Pythagoras und später Empedokles und Plato huldigten. Doch kann der eigentliche Pythagoräerbund wohl nicht als orphische Gemeinde angesehen werden, da bei Pythagoras Apollo, bei den Orphikern Dionysos Zagreus der Gott war; auch waren die Pythagoräer mehr rational-philosophisch, die Orphiker mehr mystisch-theosophisch gesonnen. Erst als der pythagoräische Bund von den Demokraten gewaltsam vernichtet war, haben sich die übriggebliebenen Pythagoräer den Orphikern angeschlossen, was um so leichter ging, als die Orphiker kein gemeinsames Oberhaupt und keine für alle verbindliche Theologie hatten. Durch die Aufnahme fremden Gedankengutes ist freilich das Rätsel der Orphik nicht lösbarer geworden. Eine orphische Literatur gibt es seit dem sechsten Jahrhundert vor Chr., sie bleibt lebendig bis zum Ausgang der Antike. Das meiste von ihr Erhaltene stammt aus der Zeit um 300 nach Chr. Es sind einige Epen, Sinnsprüche und orphische Hymnen. Doch dürfte ein Teil des Überlieferten wohl auch weit älteren Ursprungs sein, hat doch schon zur Zeit der Pisistratiden Onomakritos in Athen die Orakelsprüche des Musaios, eines orphischen Theologen, gesammelt und für

die bakchischen Weihen Gesänge gedichtet. Die sogenannte orphische Theologie, zu der man auch die Werke des Pherekydes, des Epimenides und des Akusilaos rechnen kann, steht in der Mitte zwischen der Mythendichtung und der philosophischen, besser gesagt theosophischen Spekulation. Sie hat das Bewußtsein, nicht mehr im mythischen Sinne zu dichten; das unterscheidet sie von Homer und auch Hesiod. Was Orpheus und Musaios gelehrt haben, das haben sie als Offenbarungen des Gottes gelehrt. Was die Orphiker jeweils geglaubt haben, wissen wir nicht genau, das aber wissen wir, daß sie es als eine Offenbarung und eine fest bestimmte Lehre geglaubt haben. Das hat ihnen nicht nur die Aufmerksamkeit, sondern auch die Anerkennung der christlichen Kirchenväter und später der christlichen Humanisten verschafft. Wir finden bei den Orphikern die Lehre vom Weltei, die Lehre von Eros oder auch Phanes als dem ältesten Gott, wir finden den Dionysos Zagreus-Mythos, wir finden den Hermes Psychopompos, den Seelengeleiter. Eros verbindet bei ihnen Götter und Menschen, er ist in der ganzen Welt gegenwärtig. „Deine Tränen sind das unglückselige Geschlecht der Menschen, durch dein Lächeln hast du der Götter heiliges Geschlecht entsprießen lassen." Deutlich ist das Bestreben der Orphiker, die Götter nicht als leibhaftige Gestalten, sondern als Begriffe aufzufassen. „Diese Götter sind nicht mehr Götter von altgriechischem Typus. Dennoch ist die mythische Schale nicht abgeworfen. Diese Dichter konnten sie nicht völlig abwerfen; ihre Götter sehnen sich wohl zu reinen Begriffen zu werden, aber es gelingt ihnen nicht ganz, alle Reste der Individualität und sinnlich begrenzten Gestaltung abzuwerfen, es gelingt dem Begriff noch nicht ganz, unter den Schleiern des Mythus hervorzubrechen" (*Erwin Rohde*). Trotzdem sind die orphischen Dichter wohl als die einzigen unter den Griechen dem Begriff der Weltschöpfung nahegekommen. Während Homer und Hesiod die Welt als eine Art Gewächs betrachteten, das nach seinem eigenen

Gesetz aufwächst, wird hier Gott schon als der große Werkmeister angesehen, der die Welt nach seinem Plane ordnet und bildet. „Zeus ist der Anfang, Zeus ist die Mitte, von Zeus ist alles geschaffen" heißt es in einem orphischen Fragment bei Pseudo-Aristoteles. Es ist überhaupt bezeichnend, wie sehr sich in der orphischen Theologie der monotheistische Gedanke durchsetz, und mit welcher Folgerichtigkeit man schließlich Zeus als den einzigen Gott betrachtete. Der Vers „Ein Zeus, ein Hades, ein Helios, ein Dionysos" will doch wohl besagen, daß Zeus, Hades, Helios und Dionysos nur verschiedene Namen ein und desselben Gottes wären. Derselben Ansicht gibt der Hymnus Ausdruck, der jetzt mit größerer Sicherheit wieder als altorphisch angesehen wird:

Zeus ward zuerst und Zeus ist zuletzt der Herrscher der Blitze.
Zeus ist das Haupt und die Mitte; von Zeus ist alles geschaffen.
Zeus ist der Grund von Erde und Himmel, dem sternenbesäten.
Zeus ward Mensch an Gestalt, Zeus ward zur unsterblichen Nymphe.
Zeus ist der Odem von allem; Zeus waltet im lodernden Feuer,
Zeus in der Tiefe des Meeres, im sonnigen Strahl und im Mondlicht.
Zeus ist König und Herrscher von allem, der Herrscher der Blitze.
Alles verbarg er in sich; dann führt ers zum wonnigen Lichte
Wieder empor aus der heiligen Brust, Denkwürdiges wirkend.

Stärker noch als durch den so angedeuteten Monotheismus (Henotheismus) der Orphiker, der ja nicht frei von pantheistischer Beimischung ist, sprach zu den Christen der ausgehenden Antike die Seelen- und Erlösungslehre der Orphiker. Hier fand man einen von Gott gesandten Vermittler, der eine Offenbarung brachte, der den Menschen den Weg aus Sünde und Verstrickung in Schuld und Tod hinauswies, Orpheus. Hier fand man heilige Mysterien und Opfermahle. Hier fand man zum Mysterium der Erlösung aber auch die Mitwirkung des zu Erlösenden, des orphischen Mysten, hier wurde ein Leben der Reinheit, der Askese, der Hinwendung zu Gott gefordert, nicht nur in der Form der bürgerlichen Moral, in der Vermeidung sitt-

licher Verfehlungen, sondern in der „Abwendung vom irdischen, weltlichen Dasein selbst, von allem, was in die Sterblichkeit und das Leibesleben verstrickt" (*Erwin Rohde*). Daher wird Orpheus schon in der urchristlichen Kunst der Katakomben als Vorläufer und als Sinnbild Christi aufgefaßt, also zu einer Zeit, die gewiß sich ihres Gegensatzes zu allem Heidnischen recht bewußt war. Orpheus, der in die Unterwelt hinabsteigt, um Eurydike zu holen, ist Christus, der zur Erlösung der menschlichen Seele gleichfalls in den Hades hinabgestiegen ist.

Einen Nachklang pythagoräischer und orphischer Vorstellungen finden wir bei dem sizilischen Philosophen Empedokles, der um 450 in Sizilien und Unteritalien lebte. Philosophisch schließt Empedokles die ältere ionische Naturphilosophie ab, er lehrt statt eines Urstoffes das Vorhandensein der vier Urstoffe, Feuer, Luft, Wasser und Erde, die durch Liebe und Haß zusammengehalten werden. Liebe und Haß stellen gewissermaßen die geistigen Prinzipien dar, die sich über den materiellen Urstoffen erheben, sie wechseln zu verschiedenen Weltaltern in der Vorherrschaft miteinander ab. Eine vermittelnde Stellung nahm Empedokles auch zwischen der eleatischen und der heraklitischen Philosophie, der Philosophie des ewigen Seins und des ständigen Werdens ein. Er stand an naturwissenschaftlichen Kenntnissen und Einsichten den großen Ioniern in keiner Weise nach, er wußte von der Ursache der Sonnenfinsternisse, von der schiefen Stellung der Erdachse im Vergleich zur Sonnenbahn, er hat Jahrtausende vor Lamarck und Darwin die Entstehung der Arten gelehrt, die Geschwindigkeit des Lichtes, den Vorgang des Sehens, den Magnetismus erforscht. Ernest Renan nennt ihn zusammen mit Newton. Auch als Arzt war er hervorragend und hat ganze Städte, wie seine Vaterstadt Agrigent, von der Malaria befreit. Aber dieser scharfsinnige Philosoph, dieser geniale und kenntnisreiche Naturforscher und Arzt war zugleich auch Mystiker, politischer und reli-

giöser Reformer, der ganz in den Bahnen der Orphiker und Pythagoräer wandelt. Dieses Nebeneinander von zwei ganz verschiednen Seinsweisen, exaktestem Rationalismus und enthusiastischer Mystik, läßt Empedokles als eine der eigenartigsten Gestalten der griechischen Geschichte erscheinen. Hören wir, wie Empedokles von sich selbst denkt: „Ihr Freunde, die ihr die mächtige Stadt am gelben Akragas bewohnt, den Burgberg hinauf, nur auf gute Werke bedacht, ehrwürdiger Schutz der Fremdlinge, ihr, die ihr keine Schlechtigkeit kennt, seid mir gegrüßt! Ich wandele unter euch als unsterblicher Gott, nicht mehr als Mensch, von allen geehrt, wie es sich gebührt, Binden und blühende Kränze um das Haupt. Wenn ich mit ihnen, Männern und Frauen, in die blühenden Städte komme, erweist man mir Verehrung. Die Menschen aber folgen mir zu Tausenden, um zu erfragen, wo der Pfad zum Heile führt. Die einen möchten Orakelsprüche haben, die andern fragen wegen allerlei Krankheiten, um ein heilsames Wort zu vernehmen." Derselbe Renan, der Empedokles wegen seiner naturwissenschaftlichen Einsicht mit Newton zusammenstellt, nennt ihn wegen seiner Mystik einen Cagliostro, also einen Schwindler und Wundertäter.

Es ist in der Tat erstaunlich, sich in Empedokles hineinzuversetzen, wenn man bedenkt, daß er zur selben Zeit wie Perikles, Sokrates, Anaxagoras und Euripides lebte. Trotzdem muß auch die Mystik des Empedokles ebenso ernst genommen werden wie seine Philosophie. Er wandte sich wie schon vor ihm Xenophanes gegen die unwürdigen, anthropomorphen Vorstellungen von den Göttern; Gott war für ihn ein heiliger unaussprechlicher Geist, „der mit seinen schnellen Gedanken die ganze Welt durchstürmt." Freilich hat das Wort Geist bei ihm einen andern Klang wie bei seinem Gegenspieler, dem nüchtern klaren Anaxagoras. Empedokles ist ein Berauschter, ein Schwärmer des Gottes, und wenn er sich selbst Gott, ja Herr der gesamten Natur nennt, dann nicht aus Hybris, sondern aus der alten Fröm-

migkeit der Mysterien heraus, die die Menschen der Gottheit teilhaftig zu werden lehrte. Diese seine gereinigte Ansicht von der Gottheit verbindet Empedokles mit der pythagoräisch-orphischen Lehre von der Seelenwanderung. Pythagoras ist für ihn ein göttlicher Mann, aber auch von sich behauptet er: „Ich war ja einst schon Knabe, Mädchen, Strauch, Vogel und aus dem Meer emportauchender stummer Fisch."

Über die gegenwärtige Welt und den Menschen denkt Empedokles tief pessimistisch, denn wir leben in einer Zeit, in welcher der Haß und nicht die Liebe herrscht, in der Eris über Eros den Sieg errungen hat. Trotzdem hilft Empedokles den Menschen, mahnt zum Frieden, zur wahren Verehrung der Götter, zum Leben in Reinheit und frei von schweren Sünden. „Selig der Mann, der einen Reichtum göttlicher Weisheit erwarb, elend aber der, der finstere Wahngedanken über die Götter hegt. Weil ihr durch schwere Sünden hin und her gerissen werdet, werdet ihr nie euer Herz von unseligen Qualen befreien." Und so wunderbar wie Empedokles gelebt hat, so wunderbar ist er auch gestorben, nach der einen Version ist er von den Göttern entrückt, nach der andern sprang er selbst in den Schlund des Ätna hinein.

Lukrez, der Anhänger des skeptischen und durchaus nicht religiösen Epikur, gibt in seinem großen Gedichte „Über die Natur der Dinge" den tiefen Eindruck wieder, der noch zu römischer Zeit von Empedokles lebendig war. „Nichts Heiligeres hat Sizilien hervorgebracht als diesen seinen Sohn, nichts Ruhmreicheres, nichts, was allen Sterblichen teurer wäre, und noch immer verkünden seine Gesänge, die aus göttlicher Seele hervordrangen an das Licht, voll harmonischem Klang wunderbare Wahrheiten, so daß ihr Sänger kaum vom Geschlecht der Menschen zu sein scheint."

Es ist eine tiefgläubige Welt, die uns in der Orphik, in Pythagoras und Empedokles entgegentritt. Pythagoras,

Empedokles wie auch die Orphiker sind große Wanderer, Menschen, die von innerer Unruhe und Sehnsucht ergriffen sind. Ihre Sehnsucht gilt dem Heil, dem Heil der menschlichen Seele. Daher wendet sich eine Zeit, die ähnlich wie das sechste und fünfte Jahrhundert vor Chr. wieder von Unruhe und Jenseitsgedanken ergriffen ist, die Zeit der ausgehenden Antike, auch wieder jenen großen religiösen Gestalten der griechischen Frühzeit zu.

Die Vorsokratiker

Die Bezeichnung Vorsokratiker setzt eine Betrachtung der griechischen Philosophie voraus, die in Sokrates und seinen großen Schülern und Nachfolgern Plato und Aristoteles den eigentlichen Höhepunkt der griechischen Philosophie erblickt. Diese Betrachtung legt in die Entwicklung der griechischen Philosophie einen großen Plan hinein, sie glaubt, daß die Gedanken der einzelnen Philosophen nicht zufällig und ungeordnet nebeneinander stehen, sondern daß ihr Denken sich in einer bestimmten Richtung vollzogen hat. Diese Auffassung ist daher nicht nur die der christlichen Geschichtsphilosophie, sondern ebenso die aller Systeme, welche wie das Hegelsche in der Geschichte des Geistes einen großen Zusammenhang erblicken wollen. Ja, sie wird sogar vom Positivismus und von der materialistischen Geschichtsauffassung geteilt, die zwar gegen die christliche Geschichtsphilosophie auf das heftigste polemisieren, die aber doch auf die vom Christentum entlehnten Gedanken eines großen einheitlichen Weltzusammenhanges und eines durchgehenden Sinnes in der Geschichte nicht ganz verzichten wollen.

Weitaus folgerichtiger ist eine andere sich in der modernen Philosophie immer mehr durchsetzende Richtung, welche im Grunde gegen die Bezeichnung Vorsokratiker protestiert. Sie geht zurück auf Friedrich Nietzsche, der mit Sokrates und Plato bereits den Verfall des griechischen Denkens beginnen ließ, und der in den sogenannten Vor-

sokratikern den Höhepunkt der griechischen Philosophie erblickte. Die Forderung, jene Philosophen nicht als Vorläufer des Sokrates, also eines erst später kommenden Philosophen aufzufassen, sondern sie in der Eigenart ihres Denkens zu erfassen, entbehrt in der Tat nicht der Berechtigung, besonders dann nicht, wenn man sie nur als Philosophen auffaßt. Denn in der Philosophie gibt es streng genommen keine Vorläufer; nur der Prophet, also der religiös erleuchtete Mensch vermag sich als Vorläufer eines anderen Größeren, Kommenden zu fühlen, der Philosoph hingegen philosophiert immer nur für sich selbst.

Die Patristik hat geglaubt, in den alten griechischen Philosophen vor Sokrates besonders dem Xenophanes und dem Heraklit, den Verkündern eines gereinigten Gottesbildes und der Logoslehre, etwas Prophetisches sehen zu müssen. Da aber alle Prophetie für sie nur innerhalb der Offenbarung möglich war, verfiel sie auf den Ausweg, statt des inneren einen rein äußerlichen Zusammenhang mit der jüdischen Offenbarung des Alten Testaments anzunehmen. Da diese Erklärung wissenschaftlich nicht haltbar war, gab sie der anderen, die in jenen Denkern nur Philosophen sehen wollte, welche alle Erkenntnis nur sich und dem eigenen Denken verdankten, den stärksten Auftrieb. Da der zuerst angenommene Zusammenhang falsch war, so glaubte man sich berechtigt, jeden Fremdeinfluß, auch den anderer orientalischer Religionen oder auch der eigenen religiösen Überlieferung, leugnen zu müssen. Leugnet man aber jede Überlieferung, so scheint sich hier an der Küste Ioniens das Wunder Homers noch einmal zu wiederholen. Wie die griechische Poesie nicht mit barbarischen Unbeholfenheiten beginnt, sondern gleich an ihrem Anfang uns das vollendetste Epos aller Zeiten schenkt, so beginnt auch die griechische Philosophie mit einer stattlichen Reihe von Köpfen, die an Tiefe, Kraft, Einsicht und Selbständigkeit des Gedankens von keinem späteren Philosophen je übertroffen worden sind.

Freilich ist unser Wissen von jenen Philosophen recht unzulänglich. Plato und Aristoteles haben ihre Schriften noch gekannt und in ihren Bibliotheken besessen; uns ist keine einzige ihrer Schriften auch nur in annähernder Vollständigkeit überliefert worden. Was wir überhaupt von den Vorsokratikern wissen, das ist erst sehr mühsam aus den Werken späterer Kompilatoren und Lexikographen der ausgehenden Antike, die vornehmlich aus dem gleichfalls uns verloren gegangenen Werke des *Theophrast*, „16 Bücher Meinungen der Physiker" geschöpft haben, herausgearbeitet worden. Die Ordnung, kritische Sichtung und Herausgabe der so gefundenen Fragmente der Vorsokratiker ist eine Ruhmestat der deutschen klassischen Philologie, besonders *Eduard Zellers* und *Hermann Diels'*. Aber jedes Fragment trägt noch den Goldglanz einer versunkenen, in sich ungeheuer reichen Welt des gerade in seiner Frühzeit ahnenden und schöpferischen Geistes. Oder wer gäbe nicht für das *eine* Fragment des Heraklit: „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfindig machen, wenn du auch alle Straßen absuchtest; so unergründlich ist ihr Wesen" so manches moderne Lehrbuch der Psychologie gerne hin?

Die griechische Philosophie beginnt mit einigen Sätzen über den Ursprung der Dinge, und damit der Welt, die noch halb mythisch klingen und die bei jedem Philosophen im Widerspruch zu seinem Vorgänger stehen. *Thales* sah den Usprung aller Dinge im Wasser, *Anaximandros* im *Apeiron*, dem Unendlichen, Gestaltlosen, *Anaximenes* in der Luft, *Heraklit* im Feuer. Und doch steckt hinter jedem dieser Sätze auch in kümmerlichen Bruchstücken noch deutlich wahrnehmbar eine Philosophie, und hinter jeder Philosophie steckt ein ganzer, individueller Philosoph. „Jedes Volk wird beschämt, wenn man auf eine so wunderbar idealisierte Philosophengesellschaft verweist, wie die der altgriechischen Meister Thales, Anaximander, Heraklit, Parmenides, Anaxagoras, Empedokles, Demokrit und Sokrates. Alle jene Männer sind ganz aus einem Stein ge-

hauen. Zwischen ihrem Denken und ihrem Charakter herrscht strenge Notwendigkeit. Es fehlt für sie jede Konvention, weil es damals noch keinen Philosophen- und Gelehrtenstand gab. Sie alle sind in großartiger Einsamkeit als die einzigen, die damals nur der Erkenntnis lebten" (*Friedrich Nietzsche*, „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen").

Alle diese Philosophen waren gleichzeitig Naturforscher, vor allen Dingen Astronomen und Mathematiker. Thales vermochte schon eine Sonnenfinsternis zu berechnen, Anaximandros erkannte die Kugelgestalt der Erde und stellte Forschungen über Größe und Entfernungen der Planeten an, Xenophanes deutete die Muschelfunde auf Bergen richtig schon als Abdrücke und Zeugen großer Überschwemmungen, während sie Voltaire im achtzehnten Jahrhundert nur damit erklären konnte, daß sie Pilger von ihren Hüten verloren haben müßten. Wissenschaft und Philosophie sind in jener Zeit noch ungetrennt, exakte Forschung und Spekulation gehen ständig ineinander über. Man nennt jene Philosophen daher in der Antike die Physiker, in neuer Zeit spricht man gern von der ionischen Naturphilosophie. Nietzsche hat daher recht, wenn er, wie Aristoteles, die Philosophie mit dem in der Tat etwas ungereimt klingenden Satz des Thales beginnen läßt, daß das Wasser der Ursprung und der Mutterschoß aller Dinge sei. Denn mit diesem Satz wird erstens etwas über den Ursprung der Dinge ausgesagt, zweitens wird es ohne Bild und Fabelei ausgesagt und drittens wird in diesem Satz die Einheit aller Dinge erfaßt. Im Gegensatz zu *Werner Jäger*, der Thales noch zu den Mythologen rechnen möchte, muß daran festgehalten werden, daß Thales den Standpunkt des Mythos verließ, als er statt Okeanos oder Poseidon einfach und schlicht „Hydor", das Wasser, sagte und damit eine natürliche Erklärung der Welt versuchte. Andrerseits ist auch von Thales noch der Satz überliefert, daß die Welt voller Götter, das heißt beseelt sei; die

physikalischen Anschauungen der Ionier sind daher nicht mit Materialismus gleich zu setzen, sondern eher mit dem sogenannten Hylozoismus, der Lehre von der belebten Materie. Belebt aber heißt hier immer: von der Gottheit belebt.

Die vorsokratischen Philosophen sind gewiß ursprüngliche Denker. Ihr Denken ist kein abgeleitetes, routiniertes, nicht beladen mit Bücherwissen und dem Ballaste dessen, was andere zuvor über dasselbe gedacht und gesagt haben. Es hat vielmehr etwas von der jugendlichen Frische, der Originalität und plastischen Phantasie an sich, mit der sich ein geniales Kind oder ein großer wahrhafter Dichter der Welt und ihren Rätseln hingibt. Sie schreiben in Prosa, Anaximandros' Buch über die Natur ist das erste Buch in griechischer Prosa, von dem wir sicher wissen; aber diese Prosa erscheint uns überall noch dichterisch mit Bildern und Visionen geladen, sie ist besonders bei Heraklit bis in die feinste Nuance hinein Ausdruck starker, eigenwilliger Persönlichkeit. Und wie ein echtes Kind nicht über sich selbst reflektiert, sondern seine Augen der Welt öffnet, so gilt auch das Denken dieser so ursprünglichen Philosophen nicht dem eigenen Ich und nicht dem Menschen, besonders nicht dem Menschen als praktischem und sozialem Wesen, sondern dem Kosmos, der Physis, der Natur, ihren ewigen Gesetzen des Seins und Werdens. Sie kennen alle zutiefst das große Staunen, Sichwundern, „thaumazein", mit dem nach Plato und Aristoteles alle Philosophie beginnt.

Man würde aber die vorsokratischen Philosophen falsch verstehen, wollte man ihr philosophisches Forschen in einen bewußten Gegensatz zum religiösen Glauben bringen. Wer Philosophie als reines, voraussetzungsloses Denken auffaßt, das nur mit den Mitteln des eigenen Verstandes die Welt enträtseln will, darf sich für diese Auffassung nicht auf die großen vorsokratischen Philosophen berufen. In allen ihren Spekulationen schwingt geheimes theolo-

gisches Denken mit. Sie verwerfen wohl den Mythos und seine Bildersprache, aber nicht wegen seines religiösen Gehaltes, sondern weil er ihnen zu grob, zu materialistisch vorkommt, zu sehr auf das Denken der breiten Masse zugeschnitten, weil ihnen selbst eine reinere Erkenntnis der Gottheit und der Seele vorschwebt. Sie sind daher auch in ihren naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nirgendwo reine Physiker, sondern immer zugleich auch Metaphysiker, die um das Geheimnis ringen, das hinter der Welt und ihren Erscheinungen verborgen liegt. Ihre Philosophie ist daher nie eine der kritischen Zersetzung, sondern stets der aufbauenden und erbauenden Ehrfurcht. In dieser Ehrfurcht legt Anaximander dem Grunde der Welt bereits das Prädikat des Unendlichen bei, von dem es keinen Anfang gibt, das ungeworden und unvergänglich ist. Über die Dinge in der Welt aber prägt er jenen trotz aller rationalistischen Deutungsversuche immer noch geheimnisvollen Satz: „Woher aber die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zugrunde gehen und zwar mit Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit." Hier an der Schwelle griechischen Denkens findet sich bereits die tiefe Einsicht, daß die Annahme eines unendlichen Weltprinzips uns diese Welt, so wie sie ist, allein nicht erklären kann, daß wir vielmehr noch ein zweites Mysterium hinzunehmen müssen, das der tiefen gegenseitigen Verstrickung in der Schuld. Alles endliche Dasein ist danach zeitliches Dasein, Sein zum Tode, es ist zugleich aber auch Sein in Schuld und Sünde.

Eine derartige tiefe, nicht nur philosophische, sondern auch wahrhaft religiöse Auffassung der Welt und des Weltgrundes mußte sich mit Notwendigkeit gegen den primitiven Götterglauben der breiten Masse wenden. Die schärfsten Angriffe dieser Art finden sich bei *Heraklit* und *Xenophanes*, was um so bemerkenswerter ist, da beide Denker philosophisch Gegner sind. Heraklit nimmt ein

ewiges Werden an, „alles fließt", während Xenophanes, der Begründer der eleatischen Schule, das Wesen der Gottheit in ihrem unveränderlichen Sein erblickt. Heraklit fordert: „Den Homer sollte man von den Wettkämpfen ausschließen und mit Ruten züchtigen, und den Archilochos ebenso!" Xenophanes eifert mit beißender und grimmiger Ironie gegen den anthropomorphen Polytheismus. „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angedichtet, was nur immer bei den Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen, Ehebrechen und sich gegenseitig Betrügen. Doch die Sterblichen wähnen, die Götter würden geboren und hätten Gewand, Stimme und Gestalt ähnlich wie sie selber. Die Äthiopen stellen sich ihre Götter schwarz und stumpfnasig vor, die Thraker dagegen blauäugig und rothaarig. Wenn Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden die Pferde pferdeähnliche, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche Gestalten schaffen, wie sie selber haben. Es herrscht aber nur ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Größte, weder an Aussehen den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken."

Bei Heraklit finden wir schon die Lehre vom *Logos* als dem Wesen und der Vernunft der Welt. Und wenn Heraklit an anderer Stelle das Wesen der Welt als Feuer bezeichnet, so hat er damit bestimmt nicht an ein sichtbares, materielles Feuer gedacht, sondern an den Logos, der einst die Welt wie durch Feuer richten wird. Der Mensch aber, der seiner Vernunft folgt, nimmt dadurch Teil am Logos, denn es gibt eine innere Beziehung zwischen dem Menschen und dem Logos.

Diese Lehre vom Logos hat dann *Anaxagoras* in seiner Lehre vom *Nous* von allen hylozoistischen, pantheistischen und mythologischen Beimischungen gereinigt. Bei Anaxagoras ist der Nous, der Geist, nicht nur etwas Erhabenes und Ewiges, sondern auch etwas Einfaches, Reines, Selbständiges, was mit keinem andern Dinge gemischt ist, das

gerade in seiner reinen Geistigkeit zugleich der Urheber von allem ist. Diese Lehre von der geistigen Natur des Weltgrundes, der von der Natur nicht nur begrifflich, sondern tatsächlich unterschieden ist, fand Anaxagoras aus der Betrachtung des Sternhimmels und seiner Bewegung. Erst mit ihm beginnt die monotheistische Metaphysik, welche dann über Plato und Aristoteles auch dem Christentum dient. Von allen Völkern der Erde, an die das Christentum seine Botschaft richtete, war das griechische Volk das einzige, das aus eigenem Denken und ohne symbolische Umschreibung dem neutestamentlichen Satze zustimmen konnte: „*Gott ist ein Geist.*" Sehr schön schreibt über diese weltgeschichtliche Bedeutung des Anaxagoras *Wilhelm Dilthey* in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaft": „Mit Ehrfurcht nähere ich mich dem Manne, welcher zuerst den einfachen Zusammenhang der regelmäßigen Bewegungen der Gestirne mit einem ersten Beweger ersann. Seine Person erschien dem Altertum als repräsentativ für eine Richtung des Geistes auf das Wissenswerte, mit Vernachlässigung dessen, was Klugheit für den eigenen Nutzen sucht. Anaxagoras soll einem, der ihn befragte, weswegen doch jemand das Sein dem Nichtsein vorziehe, geantwortet haben: Wegen der Betrachtung des Himmels sowie der über den ganzen Kosmos verbreiteten Ordnung. Diese Stelle verdeutlicht den Zusammenhang, in welchem die Alten den Geist seiner astronomischen Forschungen mit seiner monotheistischen Metaphysik erblickten. Von da ergoß sich über sein ganzes Wesen der Charakter von gefaßter Würde, ja Erhabenheit, den er nach der Auffassung guter Berichterstatter seinem Freunde Perikles mitteilte."

Sokrates

Sokrates ist nach einem Ausspruch Jacob Burckhardts neben dem mythischen *Odysseus* der *bekannteste Hellene* und bei Lichte betrachtet die erste Persönlichkeit der ganzen Weltgeschichte, von welcher wir genauen Bescheid

wissen. Beide Gestalten verkörpern ganz bestimmte Seiten des hellenischen Wesens, Odysseus den genialen Abenteurer, „der vieler Menschen Städte sah", Sokrates den in sich abgeklärten Weisen. Aber Sokrates ist mehr als Weiser. Er hat seine Weisheit nicht schriftlich niedergelegt, sondern sie seinen Jüngern übermittelt und sich anscheinend wenig darum gekümmert, was diese literarisch und theoretisch aus seiner Weisheit machten. Er hat seine Weisheit mehr gelebt als gelehrt, mehr noch: er ging für sie freudig in den Tod. Dieses freiwillige und bewußte Opfer des Lebens für die erkannte Wahrheit gibt dem Sokrates eine Sonderstellung unter allen Philosophen. Es haben auch andere Philosophen gleichmütig für ihre Lehre Spott und Verfolgung auf sich genommen; das Wesen der Philosophie, die von Anfang an Absonderung von der Menge bedeutete, welche dem reinen Denken um der Wahrheit willen doch nie folgen mag, scheint dies sogar zu fordern. Es haben auch hie und da Philosophen für ihre Überzeugung ihr Leben lassen müssen, andere haben in der Philosophie den Trost gefunden, um ein gewaltsames Ende, das aus politischen oder religiösen Gründen über sie verhängt wurde, besser und gleichmütiger ertragen zu können. So wie Sokrates, so heiter, selbstverständlich, so gefaßt und in so innerer Harmonie mit sich selbst und dem Gesetze seines Lebens ist kein Philosoph gestorben. Der Tod des Sokrates bestätigt, was über ihn Plato im „Gastmahl" aussagt, daß wohl jeder große Mann der heutigen Zeit sich mit einem großen Manne der Vergangenheit vergleichen lasse, nur Sokrates nicht.

Es gibt bis zur Stunde noch keine zusammenfassende Darstellung über den *Ruhm des Sokrates*. Jahrhundertelang galt er philosophisch als bloßes Vorwort zu Plato; die Patristik und das christliche Mittelalter sah in ihm einen Vorläufer des Christentums, wobei das Schwergewicht immer auf die Lehre des Sokrates gelegt wurde. Das sokratische „Nichtwissen", das „Ich weiß, daß ich nichts weiß",

gerade in seiner reinen Geistigkeit zugleich der Urheber von allem ist. Diese Lehre von der geistigen Natur des Weltgrundes, der von der Natur nicht nur begrifflich, sondern tatsächlich unterschieden ist, fand Anaxagoras aus der Betrachtung des Sternhimmels und seiner Bewegung. Erst mit ihm beginnt die monotheistische Metaphysik, welche dann über Plato und Aristoteles auch dem Christentum dient. Von allen Völkern der Erde, an die das Christentum seine Botschaft richtete, war das griechische Volk das einzige, das aus eigenem Denken und ohne symbolische Umschreibung dem neutestamentlichen Satze zustimmen konnte: „*Gott ist ein Geist.*" Sehr schön schreibt über diese weltgeschichtliche Bedeutung des Anaxagoras *Wilhelm Dilthey* in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaft": „Mit Ehrfurcht nähere ich mich dem Manne, welcher zuerst den einfachen Zusammenhang der regelmäßigen Bewegungen der Gestirne mit einem ersten Beweger ersann. Seine Person erschien dem Altertum als repräsentativ für eine Richtung des Geistes auf das Wissenswerte, mit Vernachlässigung dessen, was Klugheit für den eigenen Nutzen sucht. Anaxagoras soll einem, der ihn befragte, weswegen doch jemand das Sein dem Nichtsein vorziehe, geantwortet haben: Wegen der Betrachtung des Himmels sowie der über den ganzen Kosmos verbreiteten Ordnung. Diese Stelle verdeutlicht den Zusammenhang, in welchem die Alten den Geist seiner astronomischen Forschungen mit seiner monotheistischen Metaphysik erblickten. Von da ergoß sich über sein ganzes Wesen der Charakter von gefaßter Würde, ja Erhabenheit, den er nach der Auffassung guter Berichterstatter seinem Freunde Perikles mitteilte."

Sokrates

Sokrates ist nach einem Ausspruch Jacob Burckhardts neben dem mythischen *Odysseus* der *bekannteste Hellene* und bei Lichte betrachtet die erste Persönlichkeit der ganzen Weltgeschichte, von welcher wir genauen Bescheid

wissen. Beide Gestalten verkörpern ganz bestimmte Seiten des hellenischen Wesens, Odysseus den genialen Abenteurer, „der vieler Menschen Städte sah", Sokrates den in sich abgeklärten Weisen. Aber Sokrates ist mehr als Weiser. Er hat seine Weisheit nicht schriftlich niedergelegt, sondern sie seinen Jüngern übermittelt und sich anscheinend wenig darum gekümmert, was diese literarisch und theoretisch aus seiner Weisheit machten. Er hat seine Weisheit mehr gelebt als gelehrt, mehr noch: er ging für sie freudig in den Tod. Dieses freiwillige und bewußte Opfer des Lebens für die erkannte Wahrheit gibt dem Sokrates eine Sonderstellung unter allen Philosophen. Es haben auch andere Philosophen gleichmütig für ihre Lehre Spott und Verfolgung auf sich genommen; das Wesen der Philosophie, die von Anfang an Absonderung von der Menge bedeutete, welche dem reinen Denken um der Wahrheit willen doch nie folgen mag, scheint dies sogar zu fordern. Es haben auch hie und da Philosophen für ihre Überzeugung ihr Leben lassen müssen, andere haben in der Philosophie den Trost gefunden, um ein gewaltsames Ende, das aus politischen oder religiösen Gründen über sie verhängt wurde, besser und gleichmütiger ertragen zu können. So wie Sokrates, so heiter, selbstverständlich, so gefaßt und in so innerer Harmonie mit sich selbst und dem Gesetze seines Lebens ist kein Philosoph gestorben. Der Tod des Sokrates bestätigt, was über ihn Plato im „Gastmahl" aussagt, daß wohl jeder große Mann der heutigen Zeit sich mit einem großen Manne der Vergangenheit vergleichen lasse, nur Sokrates nicht.

Es gibt bis zur Stunde noch keine zusammenfassende Darstellung über den *Ruhm des Sokrates*. Jahrhundertelang galt er philosophisch als bloßes Vorwort zu Plato; die Patristik und das christliche Mittelalter sah in ihm einen Vorläufer des Christentums, wobei das Schwergewicht immer auf die Lehre des Sokrates gelegt wurde. Das sokratische „Nichtwissen", das „Ich weiß, daß ich nichts weiß",

verkörperte nach dieser Auffassung die Unzulänglichkeit der heidnischen Weisheit, die der Wahrheit des Evangeliums entgegendürstet. Die Zeit der Väter, die selbst tausende von Märtyrern dem Sokrates würdig zur Seite stellen konnte, hatte für das Existentielle an Sokrates, den Einsatz des Lebens eigentlich wenig Sinn, weil sie literarisch und philosophisch noch ganz in den Kategorien der Antike dachte, für welche die Lehre und die Weisheit nun einmal höher stand als das Leben und die Tat. So vermag selbst *Augustin* in seinem Abschnitt „Über die Sokratische Disziplin" im „Gottesstaat" den großen Weisen nur moralphilosophisch zu deuten, und der Tod des Sokrates wird hier wie in der ganzen Antike auf die verbrecherische Mißgunst der von ihm entlarvten törichten Alleswisser, der Sophisten und ihrer Anhänger, zurückgeführt.

Die *Aufklärung* hat zwar Sokrates selbständig neben Plato gesehen – er tritt hier gewissermaßen erst aus dem Schatten Platos heraus – aber ihre Auffassung des Sokrates ist zugleich ein Tiefpunkt aller möglichen Sokratesauffassung. Es ist der Sokrates, wie ihn Xenophon sieht, ein abgesagter Feind aller Spekulation, dem es in all seinen philosophischen Bemühungen nur auf das Praktisch-Nützliche ankommt, und der im Grunde nüchtern, durchschnittlich und banal anmutet. Sein Tod ist hier nur ein Beweis für die Dummheit, aber nicht für die Widersprüchlichkeit und Bösartigkeit der Welt.

Erst dem neunzehnten Jahrhundert verdanken wir die Einsicht, daß der Prozeß des Sokrates bis heute noch nicht völlig durchgeführt ist, und daß es in diesem Prozesse um eine wahrhaft „existentielle" Entscheidung, um das Sein des Weisen und Gerechten in der Welt ging. Diese Erkenntnis hebt damit an, daß es im neunzehnten Jahrhundert zu leidenschaftlichen *Anklagen gegen Sokrates* kommt, die nicht aus Laune und Paradoxie, sondern in bitterem Ernste die Ankläger und Richter des Sokrates und deren Urteil zu rechtfertigen suchen. Für *Hegel* ist

Sokrates der Vertreter des Prinzips der Subjektivität und damit des Negativen, demgegenüber der Staat als Vertreter des Objektiven und Positiven immer recht hat. Der Tod des Sokrates mag tragisch und heroisch gewesen sein, er war aber nach Hegel und allen Hegelianern notwendig. Für *Nietzsche* ist Sokrates der Zerstörer des Mythos und der auf ihm beruhenden griechischen Instinktsicherheit; mit ihm sei der Moralismus und der Intellektualismus in die Welt gekommen, der alles adlige, schöne und stolze Leben zersetze; Sokrates sei der wahre Vorläufer der christlichen Sklavenmoral und mußte daher auch den Tod eines Sklaven sterben. Und vielleicht noch negativer ist die Sokratesbeurteilung *Jacob Burckhardts,* der weder den Glauben an den allmächtigen, absoluten Staat noch den Glauben an das ungebrochene, schöne Leben besaß. Er nennt zwar Sokrates eine unvergleichliche Originalfigur, das sublimste Vorbild der freien Persönlichkeit, aber im Grunde nimmt Burckhardt Sokrates nicht ernst, sein Pessimismus reicht nicht in die Tiefen der sokratischen Ironie hinab. Sokrates habe nach ihm die Leute besser machen wollen, und das noch dazu in einer Demokratie, er habe sie aber nur konfus gemacht und sie dann unter dem Gaudium der ihn stets begleitenden *Jeunesse dorée* verdutzt stehenlassen. Der Pöbel von Athen habe nicht die nötige Ironie aufgebracht, ihn gleichfalls stehenzulassen. Nachdem jahrelang wahrscheinlich alles ausgerissen war, wenn man ihn nur um die Ecke kommen sah, wäre Sokrates schließlich der allgemeinen Feindschaft zum Opfer gefallen.

Es geht bei dem Prozeß des Sokrates darum, ob *der gerechte Mensch im Staate leben* kann oder nicht. Daß Sokrates gerecht war, ist im Ernste nie bestritten worden. Plato nennt ihn am Schlusse des *Phaidon* den besten, den einsichtigsten und gerechtesten von allen Zeitgenossen, die wir kennengelernt hatten. Die Anklage warf ihm vor, daß er nicht an die Götter glaube, an welche die Polis glaube, daß er andere, fremde Dämonen einführe, und daß er die

Jugend verderbe. Sokrates hat in seiner Verteidigungsrede die Anklage als falsch bezeichnet, er hat sich gegen sie aber nicht mit Pathos, sondern mit seiner bekannten Ironie gewehrt. Sokrates hat nicht wie die Philosophen vor ihm eine Polemik gegen die homerischen Götter geführt, aber wahrhaftig geglaubt hat er an sie ebensowenig wie irgendein Gebildeter im damaligen aufgeklärten Athen. Der Gott, dem er folgte, war der Gott in seiner eigenen Brust, sein *Daimonion*, eine innere Stimme, die ihn zum Handeln oder Unterlassen mahnte. Sokrates hat nie einen Jugendlichen moralisch verführt, wohl aber nahm er für sich das Recht in Anspruch, die jungen Leute, an die er sich mit Vorliebe wandte, die Tugend und Einsicht auch da zu lehren, wo die Eltern und die Polis dagegen waren.

Daß ein Philosoph sich von der Menge absonderte, seinen eigenen Gedanken über die Gottheit, die Welt, die Seele und die Tugend nachging, daran hatte sich die antike Polis schon gewöhnt und gewissermaßen damit abgefunden. Aber Sokrates wollte nicht in die Einsamkeit gehen, er war der Ansicht, daß alle Menschen zur Tugend und zur Erkenntnis berufen seien, und daß er diese Tugend zu lehren habe. Das mußte selbst in einer Polis, die schon einige Dezennien der Aufklärung und der Sophistik hinter sich hatte, notwendig zum Zusammenstoß mit dieser Polis führen. Sokrates hat peinlich seine Pflichten als Bürger, als Hoplit erfüllt, er konnte darauf hinweisen, daß er diese Pflichten mit unbestreitbarer Gerechtigkeit erfüllt habe. Aber gerade dadurch, daß er sie erfüllte, offenbarte er die Ungerechtigkeit und die innere Fragwürdigkeit der politischen Ordnung. Die Anklage ging von der falschen Voraussetzung aus, daß Sokrates mit den Sophisten, den Trägern der neuen Bildung, die zum Untergang des Staates geführt habe, identisch sei. Sokrates konnte erklären, daß er kein Sophist sei, weil er für seine Lehre keine Bezahlung annehme wie jene, weil seine Armut ja der beste Beweis für seine Vortrefflichkeit sei. Während die Sophisten aber die

Grundlagen des Staates, die Ethik und den Götterglauben durch ihre Kritik und ihre Skepsis zersetzten, ging es Sokrates um eine Neubegründung der Tugend und damit auch des staatlichen Lebens. Aber freilich diese Tugend konnte nur durch Wissen gewonnen werden, und Sokrates, der vom delphischen Orakel als der Weiseste erklärt war, weil er wußte, daß er nichts wußte, war es, der dieses neue Wissen brachte. Die antike Polis aber konnte mit diesem neuen Wissen über die Besonnenheit, die Frömmigkeit, die Tapferkeit, über die Freiwilligkeit des Unrechttuns und über die Lehrbarkeit der Tugend nichts anfangen; dies zerstörte in der Tat stärker ihre Grundlage als die bloße Kritik der Sophisten. Denn die Polis nahm für sich in Anspruch, Grundlage aller Tugend und Frömmigkeit zu sein; Sokrates aber wollte tugendhaft und gerecht auf alle Fälle sein, mochte es der Polis genehm sein oder nicht. Die Gerechtigkeit und die Tugend erhob bei ihm einen absoluten Anspruch. So mußte es mit einer inneren Notwendigkeit zum Zusammenstoß mit der Polis kommen, und dieser Zusammenstoß konnte nur mit dem Tode des Sokrates enden. Sokrates hat diesen Tod freiwillig gewollt, er hat in ihm die Krönung seines Lebens gesehen. Er hat sich unter die äußere Gesetzlichkeit der Polis gebeugt, er hat die Möglichkeit einer geringeren Strafe und der ihm ermöglichten Flucht von sich gewiesen und ist dadurch zum Richter über die Polis selbst geworden. Seine Verteidigungsrede ist eher eine Anklagerede gegen die Richter, und der Tod ist für ihn kein Übel, weil er durch ihn von den bloßen „sogenannten" Richtern zu den besseren, den wahren Richtern in der Unterwelt komme. Sokrates war der Ansicht, daß man auf keinen Fall Unrecht tun dürfe, und daß es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun. Mit dieser Erkenntnis, die er in seinem ganzen Leben einschließlich seines Todes verwirklichte, setzte er sich in Widerspruch nicht nur zur sophistischen Dialektik, die kein schlechthin allgemeines Recht und Unrecht kannte, sondern

auch zum natürlichen, ungebrochenen griechischen Lebensgefühl, das sich dagegen aufbäumte, Unrecht zu dulden. Sokrates erreicht noch nicht die übernatürliche Tugend der Feindesliebe, die für ihre Verfolger beten kann, aber das natürliche Ethos des an die Gemeinschaft gebundenen Lebens wird doch bei ihm durchbrochen, dadurch daß er konsequent den Gedanken des gerechten und tugendhaften Lebens durchdenkt und tapfer durchlebt. Er stirbt zwar nur in der Liebe zu seinen Freunden, aber doch auch ohne Haß gegen seine Feinde.

Karl Immermann schreibt in seinem Buche „Platen und Aristophanes": „Zweimal ist auf Erden etwas Unbegreifliches erschienen. Ich nenne das eine nicht, denn die ausgesprochene *Parallelisierung* möchte gottlos klingen, obgleich sie es nicht ist." Sie ist es in der Tat nicht; denn Christus war nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch; und wie Bibel und Liturgie nicht müde werden, immer wieder auf die Vorbilder Christi im Alten Testamente hinzuweisen, hat es auch einen guten Sinn und ist es keineswegs „gottlos", eine gewisse Parallele von Sokrates zu Christus zu sehen. Gewiß ist Christus „der Einzige", und die Parallelisierung darf daher keine vollständige sein. Was auf Golgotha geschah, geschah für die ganze Menschheit, geschah daher auch mit der Wucht und letzten Aufgewühltheit eines ungeheuren kosmischen Dramas. Der weitaus friedlichere, gelassenere und heiterere Tod des Sokrates, den instinktlose Banalität zuweilen gegen den Tod Christi glaubte ausspielen zu können, war eben nur der Tod eines Menschen, der sich in der Gottheit geborgen wußte, der nicht als Gottmensch die ganze Sünde und Last der Welt trug.

Weil Sokrates nur Mensch war, finden wir eine Haltung bei ihm bis zur Vollendung ausgeprägt, die Christus als der Gottmensch sich versagen mußte, die Haltung der *Ironie*. Mit der Ironie gewinnt Sokrates seine Freunde, schafft er sich aber zugleich auch seine Feinde. Diese Ironie verläßt

ihn nicht vor seinen Richtern, als er als Strafe lebenslängliche Speisung im Prytaneion beantragt; sie verläßt ihn nicht einmal in der Todesstunde, als er noch einmal das Haupt enthüllt und die letzten Worte spricht: „Mein Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig." Dieses Opfer brachte derjenige dar, der eine Krankheit überstanden hatte, und das Leben erschien so dem sterbenden Sokrates als eine glücklich überstandene Krankheit.

Diese Ironie des Sokrates hat in ihrer tiefen Bedeutung wohl am ersten *Kierkegaard* erkannt. Ironie ist an und für sich etwas Negatives, sie ist eine Flucht, durch die der geistige Mensch dem Leid der Welt entgeht; deswegen durfte Christus, der das Leid auf sich nehmen wollte, kein Ironiker sein. Aber in der konkreten Situation, in der sich Sokrates befand, war die Ironie geradezu gefordert, um für die neue Wahrheit und das Leben in der Wahrheit Raum zu gewinnen. „Das Heilige sollte nicht eitel genommen werden, der Tempel mußte erst gereinigt werden, damit das Heilige darin wieder Platz nehmen konnte" (*Kierkegaard*). Die Wahrheit erforderte Schweigen, bevor sie wieder ihre Stimme erhob, und dieses Schweigen war das ironische Nichtwissen des Sokrates. Die Ironie des Sokrates besitzt daher auch weltgeschichtliche Leidenschaft und weltgeschichtliche Gültigkeit; dieses Nichtwissen hat zugleich die Gesetze des Wissens für eine ganze Kultur entdeckt. Kierkegaard vergleicht Sokrates mit Johannes dem Täufer, der den Pharisäern das Gesetz vorhielt. Denn die Ironie ist wie das Gesetz eine Forderung, eine ungeheure Forderung, sie verkleinert die Realität und fordert die Idealität; das momentane und daher nur scheinbar Wahre löst sich in Nichts auf, die Unendlichkeit läßt die Endlichkeit verschlingen. So nimmt Sokrates durch seine ständige Fragestellung nach dem Guten, nach dem lebenswerten Leben dem trügerisch und unwahr gewordenen Leben nicht nur des einzelnen, sondern auch der Polis Athen allen Halt. Ja nicht nur der Polis Athen, sondern jeder nur auf das

Diesseits gegründeten politischen Ordnung, die nicht das an sich Wahre, das an sich Gute, dem Menschen geben kann. Alles wird vor diesem unermüdlichen Frager fragwürdig, und das ironische Subjekt Sokrates, wie Kierkegaard ihn sieht, würde in diese absolute Zerrissenheit und Fragwürdigkeit des Daseins mit hineingerissen werden, wenn er nicht zugleich eine „göttliche Gesundheit" besessen hätte. „In Sokrates endet eine Entwicklung und beginnt eine neue. Er ist die letzte klassische Figur, aber diese seine Gediegenheit und natürliche Fülle verzehrt er in einem Gottesdienst, mit dem er die Klassizität zerstört. Aber seine eigene Klassizität machte es ihm möglich, die Ironie zu ertragen. Dies habe ich früher als die göttliche Gesundheit bezeichnet, in deren Besitz Sokrates gewesen sein muß" (*Kierkegaard*).

Diese in sich gefestigte, ruhige und wahrhaft tapfere Haltung, von der Lehre und Leben des Sokrates Zeugnis abgeben, wird mit Recht von Kierkegaard *göttliche Gesundheit* genannt. Sie ist mehr als bloße Humanität; sie wird aus jenseits des Menschlichen liegenden, wahrhaft göttlichen Quellen gespeist. Es ist die Frömmigkeit des Sokrates, sein Vertrauen auf das Walten guter und gerechter Götter, welche auch die Ironie bei ihm nicht als die letzte mögliche Haltung erscheinen läßt, sondern hinter der Maske des ironischen den wahrhaft frommen und daher auch göttlichen Sokrates durchschimmern läßt. So wie im Gastmahl Alkibiades bekennt, daß Sokrates den geschnitzten Bildern von Satyrn und Silenen gleiche, die von außen häßlich und wunderlich seien, die aber in sich Bilder des Göttlichen bergen. Wenn daher Cicero die Bedeutung des Sokrates für die Philosophie dahin umschrieben hat, daß er als erster die Philosophie vom Himmel herabgerufen habe, sie in den Städten angesiedelt habe und die Menschen gezwungen habe, über das Leben und über gute und böse Sitten und Dinge nachzudenken, so steht damit nicht im Widerspruch die Meinung Justinus des Märtyrers, daß

Sokrates es gewesen sei, der an Stelle des Götterglaubens, der sich auf Homer und die Dichter stützte, den Glauben an den wahren Gott gesetzt hatte.

Die kosmologische Spekulation der Vorsokratiker vermochte manches über die Ewigkeit und Macht Gottes auszusagen, aber der mit dem Blick auf die Sterne und ihre Ordnung gefundene Gott rückte in immer größere Fernen, es war der Gott, der nach einem Ausspruch Heraklits sich zu verbergen liebt. Der Gott des Sokrates sprach zu ihm durch die Stimme seines Daimonions. Sokrates hat seine Lehrtätigkeit unter der Jugend Athens nicht als Suche nach dem Wissen um des Wissens willen, sondern als Gottesdienst und Seelsorge aufgefaßt. Das Wort von der Seele und ihrem Heil gewinnt bei ihm einen neuen Klang, wie er sonst nur im Umkreis der christlichen Offenbarung zu finden ist. Wenn Sokrates den Tod auf sich nimmt, dann um seine Seele zu retten, über die keine Polis und kein irdischer Richter zu richten hat.

Weder Xenophon noch Plato haben uns Näheres über das Daimonion offenbart, die Stimme, die zu Sokrates sprach. Aber wie stark und wie göttlich diese Stimme gewesen sein muß, das enthüllt wohl nichts ergreifender, als die letzten Worte, die Sokrates zu seinen sogenannten Richtern sprach: „Jedoch, es ist Zeit, daß wir gehn, ich um zu sterben, und ihr um weiterzuleben. Wer von uns beiden aber dem Besseren entgegengeht, das ist allen verborgen außer der Gottheit.“ Und für diese ihm noch verborgene Gottheit hat Sokrates wahrhaft Zeugnis abgelegt.

Plato und der Platonismus

In seinen deutschen Schriften hat *Meister Eckhart* nicht unterlassen, auch hin und wieder auf das hinzuweisen, was Gegenstand seiner gelehrten Forschungen und metaphysischen Betrachtungen war. So kommt er gelegentlich auch auf die griechischen Philosophen zu sprechen, die er zwar nur ungenau und immer nur aus zweiter und dritter Hand

kannte, denen er aber als ein geistesgewaltiger Bruder näherstand als so mancher nur geistreiche Kommentator. Dabei ist es sehr auffallend, daß er von den beiden größten griechischen Philosophen, von Aristoteles und Plato, in verschiedenen Ausdrücken spricht. *Aristoteles* ist für ihn „der große Meister", während er *Plato* den „großen Pfaffen" nennt. Er wollte damit sagen, daß Aristoteles in erster Linie ein Philosoph, ein Meister der natürlichen Erkenntnis war, während Plato in seinen Augen schon ein Theologe war, dessen Denken nicht nur als Vorstufe, sondern sogar als Tor zum Christentum und seiner übernatürlichen Wahrheit diente.

Von einer nicht mehr theologischen und kaum noch christlichen Ebene gibt *Goethe* demselben Gefühl Ausdruck, wenn er in seiner „Farbenlehre" erklärt: „Plato verhält sich zur Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu tun, sie kennenzulernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so nottut, freundlich mitzuteilen. Er dringt in die Tiefen mehr, um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder teilhaftig zu werden. Alles, was er äußert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im einzelnen von irdischem Wissen zueignet, schmilzt, ja man kann sagen, verdampft in seiner Methode, in seinem Vortrag.

Aristoteles hingegen steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkt der Erde, ist ihm das übrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuren Grundriß für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig

in die Höhe, wenn Plato einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht."

Wenn Goethe im Anschluß daran bemerkt, daß sich wie die Völker, so auch die Jahrhunderte in die Verehrung des Plato und Aristoteles teilen und damit bald friedlich, bald im Streit miteinander abwechseln, so trifft diese Bemerkung auch für die Geschichte des christlichen Denkens zu. Das Urchristentum, die Zeit der Verfolgung und die Zeit der Patristik, als nach dem Aufhören der Verfolgung innere Zwistigkeiten und Barbarenstürme die junge Kirche bedrohten, mußte sich Plato verwandt fühlen, welcher lehrte, daß die wahre Heimat der Seele jenseits der Welt der Erscheinungen sei. Im Mittelalter hingegen, als die Kirche über Welt und Kultur herrschte, als es ein christliches Reich und eine christliche Welt gab, fühlte man sich Aristoteles verwandter, der lehrte, daß die Idee, oder wie er es nannte, die Entelechie, die Form, *in* den Dingen wirksam sei. In der morgenländischen Kirche, in welcher das mystisch-spekulative Element überwiegt, ist man im Grunde Plato immer treu geblieben und hat in Aristoteles höchstens den Schüler Platos gesehen. Das mehr praktisch, aktiv gerichtete Abendland übernahm hingegen von den Arabern die Vorliebe für Aristoteles. Wissenschaftlich arbeitenden Naturen, denen es in erster Linie auf eine klare, logisch einwandfreie Herausarbeitung der Begriffe, auf festumrissenes und unterscheidendes Denken ankommt, werden sich immer zu Aristoteles hingezogen fühlen. Künstlerisch veranlagte Naturen oder Mystiker, denen es mehr auf Tiefe als auf Klarheit des Denkens ankommt, die neben dem Denken die Ahnung, die Schau, die Intuition gelten lassen, werden wir zu allen Zeiten immer im Lager Platos finden.

Aristoteles ist der Schüler Platos, und man kann seine Philosophie nicht ohne die seines Lehrers verstehen. Wenn man aber gelegentlich gemeint hat, daß für den christlichen Denker Aristoteles eine Berichtigung des Platonismus bedeute, so trifft dies nur in einigen wenigen und nicht einmal

sehr wesentlichen Punkten zu, so wenn z. B. Platon die Präexistenz der Seelen gelehrt hat, die wir bei Aristoteles nicht mehr finden und die auch vom Christentum verworfen wurde. Aber es wäre falsch, daraus zu schließen, daß wir uns Plato nur auf dem Umweg über Aristoteles nähern dürften. Das widerlegt schon allein das Beispiel *Augustins*, der ohne Vermittlung des Aristotelismus den Platonismus in die Gedankenwelt des christlichen Abendlandes eingebaut hat. Die *Ideen* Platos waren vor Augustin gewissermaßen heimatlos. Sie waren das wahre ewige Wesen der Dinge, aber sie waren von den Dingen absolut getrennt, die Idee des Guten war nur die höchste unter ihnen. So ergab sich nicht nur die Möglichkeit der aristotelischen Kritik an der platonischen Ideenlehre, sondern auch die Möglichkeit der Skepsis in der platonischen Akademie und die Möglichkeit des Gnostizismus in der Gnosis. Erst in der christlichen Philosophie Augustins haben die Ideen ihren Platz gefunden als Urgedanken und Urbilder Gottes, des wahren und ewigen Logos.

So zentral aber auch die platonische Ideenlehre gelagert sein mag, und so viele Probleme sie auch heute noch dem philosophisch denkenden Kopfe bieten mag, – was christliche Denker immer wieder zu Plato hingezogen und sie zu christlichen Platonikern gemacht hat, war weniger die Ideenlehre, als Platos *Lehre von der unsterblichen Seele*. Und zwar deswegen, weil sie nicht allein wissenschaftliche und philosophische Lehre von der Seele war, wie dann später wieder bei Aristoteles, sondern gleichzeitig Seelenführung, nicht nur Psychologie, sondern Psychagogie. Der Irrtum von der Präexistenz der Seele wog gering angesichts der Tatsache, daß selbst in diesem Irrtum das Bewußtsein von der göttlichen Herkunft der Seele und ihrer himmlischen Bestimmung lebendig war.

Man wird daher dem Platonismus nicht gerecht, wenn man meint, Plato habe etwa seine Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele als eine *philosophische* Wahrheit

gefunden und auch als solche bewiesen. Nein, diese Überzeugung beruht auf Erlebnissen, vor allen Dingen auf dem großen Erlebnis Sokrates. Der Platonismus ist viel mehr eine Heilslehre, die Religion werden möchte, als eine Philosophie; er steht zum Christentum weit weniger im Verhältnis einer bloßen Vorbereitung als in dem einer auffälligen Gleichrichtung. *F. Chr. Baur* spricht darüber einmal in seiner Schrift „Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus": „So drängte sich dem Plato zuerst in die Anschauung eines Menschenlebens alles zusammen, was er als das Höchste und Göttlichste und für die Menschheit Segenvollste erkannte. Gibt es also ein inneres Band der Verwandtschaft zwischen Platonismus und Christentum, so erblickte man es auch darin, daß in dem einen wie in dem andern alles von dem Mittelpunkt eines als Offenbarung des Göttlichen angeschauten Menschenlebens ausgeht, in welchem ein neues Prinzip hervortrat, um auf das entscheidendste und heilsamste in die Geschichte der Menschheit einzugreifen, und sie auf eine neue höhere Stufe ihres in der Verwandtschaft mit der Gottheit begründeten, geistigen Lebens zu erheben."

Plato ist in seinen Schriften weit über den Ausgangspunkt des Sokrates hinausgegangen, er hat Gedanken der Eleaten, Heraklits und der Pythagoräer in sein freilich immer offenes System mit hineingenommen, trotzdem finden wir in seinem II. Briefe das schöne Geständnis: „Es gibt darüber keine Schrift Platos und wird keine geben, was aber jetzt so genannt wird, ist von dem schön und jung gewordenen Sokrates." Trotzdem ist der Platonismus nie eine Gegenlehre oder gar eine Gegenkirche zum Christentum geworden, es blieb einigen Mitgliedern der Georgeschule unter völliger Verkennung des platonischen Ansatzes und willkürlicher Mißdeutung gerade der zentralsten Lehren des Platonismus, der Ideenlehre und der Seelenlehre, vorbehalten, diesen aussichtslosen Versuch zu unternehmen. So wie die sokratische Lehre vom Nichtwissen diesen

Versuch ausschließen sollte, tut dies in gleicher Weise die bei Plato ausgesprochene Überzeugung, daß alle seine Lehren nur solange Geltung hätten, bis irgend ein Heiliger auf der Erde erschienen ist, der uns den Weg der Wahrheit öffnet. Denn solange unsere Seele im Körper weilt, unterliegt sie dem Trug der Sinnenwelt, vermag sie die Wahrheit der göttlichen Ideen nur durch Bilder und Schatten zu ahnen. Die platonische Philosophie birgt also in sich sowohl die Möglichkeit eines gewissen, wenn auch edlen Skeptizismus, wie wir ihn bei den Nachfolgern Platos, den Akademikern finden, als auch die Möglichkeit der Verbindung mit einem geoffenbarten Glauben, aus welcher dann in der Patristik der christliche Platonismus hervorging.

Seine Lehre von der Seele, die im Leibe wie in einem Kerker gefangen liegt und sich in diesem Gefängnis nach ihrer himmlischen Heimat sehnt, ferner die Lehre von der Seelenwanderung und von dem Gericht über die Seele hat Plato wohl sicher von den Pythagoräern übernommen. Sokratisch aber ist, daß er diese Lehre ständig der *Sorge um die Seele* untergeordnet wissen will, daß sie nicht Lehre zu irgendwelchen abstrakten Zwecken sein soll, sondern zur Erweckung der Seele selbst dienen soll. Alles Metaphysische wird bei Plato immer nur in der Bildform des Mythos gegeben, weil wir es nicht in seiner vollen und klaren Wesenheit erkennen können. Was wir aber erkennen können, und womit alle unsere Erkenntnis anzufangen hat, das ist unser eigenes Selbst, unsere Seele. Wenn der delphische Gott Selbsterkenntnis fordert, dann fordert er Erkenntnis unserer Seele. Die Seele schlummert aber bei den meisten Menschen im Leibe, und deswegen will Sokrates-Plato in erster Linie Seelenerwecker sein. So spricht Sokrates zu dem jungen Alkibiades: „Hätte ich bei meinen Beobachtungen die Überzeugung gewonnen, daß du gewillt wärest, es bei deinen vorhin geschilderten Lebensverhältnissen und Anschauungen bewenden zu lassen, so hätte ich längst von dir abgelassen. So aber will ich dir

zeigen, daß du noch etwas ganz anderes in dir trägst." Um dieses „ganz andere" geht es Sokrates-Plato bei allen Gesprächen, die er mit den jungen Epheben Athens anknüpft. Ob er nun im *Charmides* über die Besonnenheit als die Schönheit der Seele, oder im *Lysis* über die Freundschaft, im *Hippias major* über die Schönheit spricht, oder im *Menexenos* über die Liebe, im *Phaidros* über das Schöne, stets will er den Angesprochenen von der falschen Auffassung, die sich aus der Verstrickung in die Sinnenwelt, von der Bindung an Irrtum, verderbliche Leidenschaften und falschen Zeitgeist ergibt, lösen und zur wahren Erkenntnis der Philosophie führen. Nie drängt er seine Ansichten dem andern gewaltsam auf, sondern da er überzeugt ist, daß die Wahrheit ihre Spuren in jeder Seele hinterlassen hat, bringt er ihn sanft dazu, selbst die richtige Erkenntnis auszusprechen oder zum mindesten seinen Irrtum und sein Nichtwissen zuzugeben. Berühmt ist die Stelle im *Menon*, wo er einen jungen Sklaven an der Aufgabe, ein Quadrat von zwei Fuß Seitenlänge zu verdoppeln, selbst den Pythagoräischen Lehrsatz in seiner einfachsten Form finden läßt, dadurch daß dieser schließlich das gesuchte Quadrat über der Diagonale zieht. Dieselbe abwartende Geduld wie gegenüber den jungen, suchenden Menschen bringt freilich Plato gegenüber den Sophisten, den Feinden und Verfälschern der Wahrheit, nicht auf. Plato hat diesen Kampf mit einer Erbitterung geführt, die sich deutlich vom *Protagoras* bis zum *Gorgias* steigert, als hätten nicht die Altgläubigen und Demagogen, sondern die Sophisten den Tod des Sokrates verursacht. In Wahrheit war Sokrates einer Verwechslung seiner Ansicht mit der sophistischen Ansicht zum Opfer gefallen. Daher zieht sich der Kampf mit der sophistischen Weltanschauung fast durch das ganze Lebenswerk Platos hindurch. Sokrates-Plato haben allerdings eins mit den Sophisten gemeinsam, sie erkennen die Relativität aller Wahrnehmungen und aller auf dem bloßen gesunden Menschenverstand beruhenden Einsichten. Man

kann zu jeder Aussage das Gegenteil behaupten und beweisen. Aber der Fehler der Sophisten beruht darin, daß sie bei dieser Erkenntnis stehenbleiben, daß sie nichts weiter lehren, als mit Hilfe der Redekunst Gründe für irgendeine beliebige Sache zu finden. Plato hingegen sucht nach dem Bleibenden zuerst aus rein ethischen Bedürfnissen, um zu wissen, was Tugend, Frömmigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit sei, später auch aus metaphysischen Antrieben und kommt so zu seiner Ideenlehre. Die Ideen haben ein immaterielles ewiges Sein, und zwar ein wahrhaftiges Sein, sie sind daher der einzige Gegenstand der Wissenschaften. Von der Körperwelt und ihren Zuständen gibt es hingegen kein wahres Wissen, sondern nur wechselnde Wahrnehmungen und Meinungen. Kampf gegen die Sophistik ist daher Begründung des sicheren Wissens, zugleich aber Begründung der Tugend, die nach Sokrates-Plato auf Einsicht beruht, und Befreiung der Seele von den Irrtümern der bloßen trügerischen Meinungen. Askese und Dialektik, Erkennen und Handeln stehen daher bei Plato in einer ständigen Wechselbeziehung. Der Leib verstrickt uns in die Irrtümer der Sinnenwelt durch unsere Leidenschaften, daher muß der wahre Weise sich aller Begierden, aller Reichtümer und Ehren enthalten. Je mehr wir uns von den Schlacken der Körperlichkeit befreien, desto klarer und besser erkennen wir die Wahrheit, das Reich der ewigen Ideen. Wir können uns aber nicht aus unsrer niedrigen Sinnlichkeit befreien ohne die Hilfe der Dialektik, der Wissenschaft von den Begriffen, dem wahrhaft Seienden. Alles Erkennen beginnt mit einem Verzicht auf die niederen Lüste des Leibes, mit einer Hinwendung und Sammlung zu uns selbst, zu unsrer Seele. Alle Beherrschung des Leibes geschieht durch die aus einer jenseitigen Welt stammende Macht der geistigen Seele und ihrer Gedanken.

Plato trennt also sehr scharf zwischen Leib und Seele; die Seele allein stammt aus der himmlischen Ordnung, sie

ist das Göttliche in uns, sie ist unser wahres Ich, sie ist zur Herrschaft berufen, während der Leib der niedersten Ordnung des Seins, der Materie, angehört. Das Wort des Evangeliums: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, aber Schaden nähme an seiner Seele" ist in der Auffassung Platos vorgeahnt. Trotzdem wirkt dieser Dualismus zwischen Leib und Seele und die sich auf ihn gründende Forderung der *Askese* bei Plato nicht düster, nicht lebensfeindlich, nicht niederdrückend und eng. Gerade die großen künstlerischen Naturen der Menschheit, die gewiß einen Sinn für die Harmonie, die Totalität und Schönheit auch des leiblichen Lebens besaßen, ein Lorenzo Medici, ein Raffael, Michelangelo, Shakespeare, Goethe, Schelling, Schopenhauer haben sich durch Plato und den Platonismus immer angezogen gefühlt. Vielleicht weil gerade große künstlerische Naturen am stärksten den Konflikt zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit, zwischen Wollen und Vollbringen, zwischen materieller Wirklichkeit und ewiger Idee in sich fühlen.

Auch versteht es Plato ja, diesen Gegensatz immer in künstlerischer Form und dadurch so einleuchtend und überzeugend uns nahezubringen. In seiner *Politeia*, dem Gespräch vom wahren Staat, bringt er das Gleichnis, daß die Menschen gefesselt in einer Höhle verweilen, und daß sie die wirklichen Dinge der Welt nur als Schatten erkennen können. Oder er vergleicht uns mit dem Gotte Glaukos, der in die Meerestiefen verbannt ist. „Wer ihn dort erblickt, der kann unmöglich noch sein eigentliches Wesen erkennen. Seine Glieder sind zerschunden und von den Wogen aus ihrer ursprünglichen Form zerschlagen, andere Teile sind ihm neu hinzugewachsen, Muscheln, Tang und Steine, so daß er jedem Ungetüm eher gleicht als seinem eigentlichen Wesen. In solchen Zustand ist nun auch die Seele durch unzählige widrige Einflüsse geraten. Ihr wahres Wesen erkennen wir erst, wenn wir uns aus dem Meerwasser herausarbeiten und Steine und Muscheln von uns

abstreifen." Ebenso gebraucht er im *Phaidon,* jenem herrlichen Hymnus von der Unsterblichkeit der Seele, das Bild von der Seele, die im Kerker schmachtet. „Als die Philosophie die Seele zur Erziehung übernahm, lag diese völlig in den Banden des Körpers und klebte ihm an; auch war sie gezwungen, die Dinge durch ihn wie durch ein Kerkerfenster zu betrachten, nicht aber durch sich allein, und trieb sich in völliger Unwissenheit herum. Die Philosophie aber erkannte das Schreckliche dieser Kerkerhaft, und daß die Gebundenen sich durch ihre Leidenschaften immer fester verstricken. Die Philosophie aber, wenn sie die Seele in einem solchen Zustand trifft, redet ihr gelinde zu und versucht, sie zu erlösen, indem sie ihr zeigt, daß alle Betrachtung vermittels der Augen, der Ohren und der übrigen Sinne voller Täuschungen ist. Sie überredet deshalb die Seele, sich von diesen zurückzuziehen und sich ihrer nur zu bedienen, soweit es nötigt ist, sie ermuntert sie, sich in sich selbst zurückzuziehen, sich zu sammeln und nichts anderem zu vertrauen, als sich selbst." Im *Phaidros* gebraucht er das Bild von dem geflügelten Doppelgespann der Seele, dem edlen Roß der Philosophie und dem unedlen der Begierde. Mit der Kraft ihrer Schwingen möchte sich die Seele zum Himmel erheben, der ihre wahre Heimat ist, und wo sie einst die seligen Urbilder geschaut hat, deren sie sich beim Anblick einer irdischen Schönheit wieder erinnert. Aber nur die Besten gelangen in heiliger Verzückung so weit, daß der Wagenlenker des Gespannes für einige Zeit seinen Kopf in die oberen Regionen erheben kann, die sonst nur den Göttern vorbehalten sind. Die meisten Menschen haben stets mit dem unedlen Roß der Sinnlichkeit zu kämpfen, das sie herab in die Tiefe zieht, wo die Flügel brechen, und aus der es nur ein langsames Heraufarbeiten gibt.

Dem Gedanken von der Heimat der Seele im Reiche der Ideen dient auch die *Lehre Platos vom Eros,* die er in seinem Dialog *Symposion,* dem „Gastmahl" gibt. Auch hier ist

bemerkenswert, daß Plato wohl von den erotischen Sitten und Vorstellungen seines Volkes ausgeht, daß er aber, ohne gegen sie zu keifen oder zu polemisieren, sie durch seine Lehre vom himmlischen Eros auf eine höhere Ebene zu heben versteht. Denn aller Eros ist seinem Wesen nach Sehnsucht, in jeder, auch der sinnlichsten Liebe, ist irgendwie Ewigkeitssehnsucht und Drang nach Überwindung der Ichbeschränktheit mit enthalten. Plato zeigt der Seele, die sich in das bloße Reich der irdischen, nur körperlichen Schönheit vergafft und verirrt hat, die Liebe zum göttlich Schönen als dem höchsten Ziel ihrer Vollendung. Auch Eros ist nach platonischer Auffassung von Gott gesandt, um die verirrte Psyche wieder heimzuholen. „Denn das heißt den rechten Weg zur Liebeskunst gehen oder sich führen lassen, daß man, von jenem irdischen Schönen beginnend, um jenes Schönen willen immer weiter aufsteigt, wie auf Stufen, von einem zu zweien und von zweien zu allen schönen Körpern, von den schönen Körpern zu den schönen Seelen, von den schönen Seelen zu den schönen Bestrebungen und von ihnen zu den schönen Erkenntnissen, von den Erkenntnissen endlich gelangt zu jener Erkenntnis, die keine andere ist, als die von jenem Schönen an sich, auf daß man zuletzt erfahre, was das Schöne selber ist... Denn wer bis hierher in der Liebeskunst erzogen und gelehrt ist, indem er in rechter Art und Folge das Schöne schaut, der wird, wenn er nun endlich dem Ziel dieser Kunst nahe ist, mit einem Male ein Schönes von wunderbarer Art gewahren: ein Schönes, das erstlich immer ist, kein Werden und Vergehen noch Wachsen und Schwinden kennt, das Schöne selbst, an sich und für sich einzigartig und ewig, indes alles andere Schöne an ihm Teil hat."

Mit dieser Lehre vom Eros als der Sehnsucht nach dem einen Schönen erhebt sich Plato himmelhoch über die besonderen Bedingtheiten griechischen erotischen Lebens. Plato hat die metaphysische Gewalt und den überirdischen Schwung der echten übersinnlichen Liebe entdeckt. Und

er konnte sie entdecken, weil er nicht ein moralisierender Schulmeister, sondern selbst ein wahrhaft Liebender war. Aus ihm spricht schon jene große Leidenschaft des Herzens, die einen Dante zu Beatrice, einen Petrarka zu Laura zog, das große Thema aller christlich-abendländischen Lyrik, für die alle wahre Liebe nur eine Station auf dem Wege zu Gott ist.

Gleichzeitig knüpft an diese Lehre Platos durch Vermittlung *Plotins* und *Dionysius Areopagitas* auch die christliche Mystik mit ihrer Lehre vom liebenden Aufschwung der Seele zu Gott an. Denn auch Plato ist *Mystiker*. Das höchste Ziel des Platonismus ist kein erkenntnismäßiges, kein philosophisches, kein ethisches mehr, sondern ein religiös mystisches. Es besteht in der *Homoiosis Theou*, in der Verähnlichung des Menschen mit Gott; wir sollten gottähnlich und dadurch vergottet werden. Denn so heißt es im Theaitet: „Wir müssen vom Diesseits ins Jenseits fliehen und zwar so schnell als möglich. Die Flucht besteht aber darin, daß man sich nach Möglichkeit gottähnlich macht, und dies geschieht wieder dadurch, daß man gerecht und heilig wird mit Weisheit.'' Hier wird das christliche Glaubensgeheimnis der *visio beatifica*, der Teilnahme der erlösten Seele an der Herrlichkeit Gottes, nicht nur die natürliche, sondern auch die übernatürliche Bestimmung des Menschen, in einer Weise vorweg geahnt, die immer wieder das ehrfürchtige Staunen christlicher Theologen und Humanisten hervorgerufen hat. Denn es ist hier ja nicht mehr die Rede von irgendwelchen dämonischen Göttern des Mythos und der Volksreligion, welche der fromme Heide auch ohne Offenbarung als seinesgleichen, als seine Brüder anerkennen konnte, sondern bei Plato handelt es sich deutlich und klar um die monotheistisch gedachte *eine* Gottheit, das Ur-Gute, das Ur-Schöne und das Ur-Gerechte, an dem der Mensch Anteil gewinnen soll.

Der Zauber, der von Plato ausgeht, welcher nicht nur einer der größten Philosophen, sondern auch einer der

schöpferischsten Künstler aller Zeiten war, ist bis heute noch nicht gebrochen, und auch der moderne, so völlig diesseitig gerichtete Mensch vermag sich ihm nicht zu entziehen. Platonismus ist ein ständiger Anruf an das Edle, das Erhabene, das Geniale und das mystisch Tiefe, das in jedem Menschen schlummert. Platonismus bedeutet, daß wir alle in uns eine Sehnsucht tragen, deren Erfüllung uns keine Diesseitigkeit gewähren kann, daß in uns allen das Bewußtsein lebt, daß unser Leben und Sein im Grunde nur der Abfall und der Schatten von dem wahrhaften Sein ist.

Man hat in letzter Zeit versucht, der christlichen Konsequenz, die sich aus Plato so mühelos ergibt, dadurch zu entgehen, daß man versucht, ihn *politisch* zu deuten. Man muß dabei allerdings zugeben, daß damit ganze Stücke von Plato, wie der *Gorgias* und der *Phaidon*, Teile der *Politeia* u. a. wegfallen müssen, da aus ihnen ein der Antike fremdes, „jenseitiges, asketisches im Grunde schon christliches Lebensgefühl" spräche. Es ist kein Zweifel, daß Plato auch politische Bestrebungen verfolgt hat, daß sein Dialog *Politeia*, der „Staat", keine bloße Utopie war, daß er mehrmals auf Sizilien versucht hat, die Idee eines gerechten, philosophischen Staates in die Wirklichkeit umzusetzen. Aber selbst wenn ihm dieser Versuch geglückt wäre, auch der irdische Philosophenstaat hätte ja niemals seine Rechtfertigung *in sich* getragen, sondern diese stets nur aus der jenseitigen Welt der Ideen erhalten. Auch in seiner *Politeia* ist Plato genau so jenseitig, asketisch orientiert wie in seinen sonstigen Schriften, wie ja schon das vorhin angeführte Höhlengleichnis und die düstere Prophezeiung über das Los des Gerechten auf Erden beweisen.

Wie wenig es Plato auf das politische Wirken im Grunde ankam, das zeigt die Tatsache, daß er durch das Scheitern seiner staatsreformerischen Pläne nicht im geringsten erschüttert worden ist, sondern in ihnen nur die Bestätigung seiner diesseitsfeindlichen Haltung sehen konnte.

Plato war gewiß Grieche, einer der größten Geister dieses an unsterblichen Genien so reichen Volkes, Grieche bis in alle persönlichsten Eigenarten hinein. Aber er wußte zugleich von der Verderbnis seines Volkes und von seiner Unfähigkeit, eine wahre Ordnung auf der Welt zu errichten. Von einem Volke, das den Sokrates, seinen gerechten Lehrer, hingerichtet hatte, war kein wahres Heil zu erwarten. Die Griechen waren große Kinder, die im Diesseits befangen waren. Sie würden, wie im *Gorgias* ausgeführt ist, vor die Wahl zwischen dem Zuckerbäcker und dem Arzt gestellt, immer dem Zuckerbäcker den Vorzug geben, der mit Bezug auf den Arzt erklärt: „Seht den da, er brennt euch, er schneidet euch, er versagt euch Leckerbissen, er gibt euch bittere Medizin, er ist euer Feind." So war es Sokrates vor Gericht ergangen, so würde es Plato selbst einst ergehen und so wird es auch dem vollkommenen Gerechten ergehen, von dem Plato fast mit der Ahnung einer messianischen Weissagung in der *Politeia* erklärt: „Wenn der ganz vollkommen Gerechte unter den Menschen erschiene, dann würden viele und nicht die Schlechtesten gleichsam die Kleider abwerfen und mit der ersten besten Waffe auf ihn losstürzen, er wird ins Angesicht geschlagen und ans Kreuz gehängt werden."

Der Antike fehlte die Kraft aus der Höhe, um die auch in ihrer Relativität noch erhabenen staatspolitischen Gedanken Platos zu verwirklichen. Ein Staat, in dem die Besten und Weisesten herrschten, in dem der Primat der Seele über den Leib, des Jenseits über das Diesseits, des Ewigen über das Zeitliche Grundlage aller politischen Normen sein sollte, war in der Welt der antiken Polis und auch mit den Mitteln des römischen Cäsarismus nicht einmal zu beginnen, wie das klägliche Scheitern aller dieser Pläne in der heidnischen Antike zeigt. Es blieb der Welt des christlichen Mittelalters mit ihrer *Lehre vom Gottesstaat* vorbehalten, zum mindesten den groß angelegten Versuch zu unternehmen, auch diese Seiten platonischen Ideen-

lebens zu verwirklichen. Über Augustin ist Plato auch auf diesem Gebiete einer der einflußreichsten Gestalter des christlichen Abendlandes geworden. Von dieser zeitgeschichtlich bedingten politischen Bedeutung abgesehen, die – soweit darüber menschliches Wissen erlaubt ist, in der Vergangenheit und nicht in der Zukunft liegt – hat das christliche Denken zweier Jahrtausende von Justin dem Märtyrer bis zu Kardinal Newman daran gearbeitet, Plato zu verchristlichen, ihn wie auch seinen großen Schüler Aristoteles gleichsam zu taufen. Der *Platonismus, das Lied vom Heimweh der Seele nach ihrem göttlichen Ursprung,* ist daher ein unveräußerlicher Bestandteil alles christlichen Denkens. Und immer wenn eine scheinwissende Sophistik frech ihr Haupt erhebt, oder wenn der zügellose Demos den Gerechten verfolgt und kreuzigt, wendet sich auch die christliche Seele mit den Augen Platos der erhabenen jenseitigen Welt der Ideen und Urbilder Gottes zu. Der Spruch, der sich auf dem Grabsteine Kardinal Newmans befindet: „*Ex umbris et imaginibus in lucem et veritatem!* Aus Schatten und Bildern zum Licht und zur Wahrheit!" ist auch ein im tiefsten Sinne platonischer Spruch.

Die stoische Philosophie und die Überwindung des Leidens

Zur gleichen Zeit, als das Christentum aus dem Dunkel einer verachteten „jüdischen Sekte" heraustrat und die Aufmerksamkeit einzelner gebildeter Kreise der antiken Welt auf sich lenkte, wandte sich die Mehrzahl eben dieser Gebildeten noch einmal einer Philosophie zu, die als Abschluß der antiken Weisheit, gewissermaßen als ihr letztes Wort gelten darf: der stoischen Philosophie. Entstanden ist die stoische Philosophie bereits um 300, und zwar gründete Zenon, der Schüler des Zynikers Krates von Theben, in Athen in der Stoa Poikile, der bunten Säulenhalle, eine Philosophenschule, die von ihrem Versammlungsort ihren Namen erhielt. Wir wissen nicht viel von

Zenon und seinen Nachfolgern Kleanthes und Chrysippos, und was wir von ihnen wissen, gehört in den engeren Rahmen der griechischen Philosophiegeschichte. Die Stoiker übernahmen in ihrer Kosmologie einiges von Heraklit, wie die Lehre vom Logos, der Weltvernunft, vom Zentralfeuer, vom Weltenbrand, vom ewigen Wechsel aller Dinge, und die Lehre von der göttlichen Herkunft der Seele. Im übrigen aber sind die älteren Stoiker *Sokratiker*, und wenn die Stoiker als sittliches Leitbild das Bild des *gerechten und tugendhaften Weisen* zeichneten, so hat Sokrates zu diesem Bilde gesessen. Eine größere Wirksamkeit ist diesen älteren Stoikern über die einer Philosophenschule hinaus nicht beschieden gewesen; sie waren Philosophen, die in den Städten des alten Griechenlands und des hellenistischen Ostens ihre Lehre vortrugen wie andere Philosophenschulen auch, wie die Akademiker, die Schüler Platos, die Peripatetiker, die Schüler des Aristoteles, die Hedoniker, die Zyniker, Epikuräer, Skeptiker usw. Erst auf römischem Boden ist der Stoizismus zu einer festumrissenen Weltanschauung geworden, die heute noch auf stolze und unabhängige Seelen ihren Zauber auszuüben vermag. Diese ursprünglich griechische Philosophie ging hier eine enge Verbindung mit der *Romanitas*, dem Geiste römischer Härte, Männlichkeit, Stolzes und Tapferkeit ein. In der mittleren und jüngeren Stoa wurden daher manche Anschauungen des ursprünglichen stoischen Dogmatismus aufgegeben; Panaetius und Poseidonius näherten sich in den Fragen der Theologie und der Unsterblichkeit der Seele mehr den Anschauungen des Plato und Aristoteles und gewannen so Eingang in die vornehmen Kreise der gebildeten Römer, besonders der Staatsmänner und Politiker. Auch die äußere Verwandtschaft mit den Zynikern, die als eine Art antiker Bettelmönche, freilich ohne Regel und Orden, die Welt durchwanderten, wurde in der späteren Stoa nicht mehr betont. Ihr kam es darauf an, die Menschen vor allen Dingen innerlich und nicht so sehr äußerlich zur Bedürfnislosigkeit zu

erziehen, und so konnten denn auch einflußreiche Minister wie *Seneka* und Kaiser wie *Mark Aurel* stoische Philosophen werden. Aber auch *Cicero* muß als Schüler des Poseidonius in diesem Zusammenhang erwähnt werden. War er auch auf philosophischem Gebiete Eklektiker und alles andere als ein schöpferischer Kopf oder auch nur ein selbständiger Denker, so hat er doch durch seine philosophischen Schriften das stoische Gedankengut nicht nur den Römern, sondern der gesamten abendländischen Kultur überliefert.

Das Kernstück der stoischen Philosophie, das ihr immer wieder Freunde gewinnt, ist die Lehre von der *stolzen Gleichgültigkeit* gegenüber den Schlägen des äußeren Schicksals. Es müssen besondere politische Verhältnisse geherrscht haben, daß gerade die politisch führende Schicht eines Weltstaates sich dieser Philosophie zuwandte, die mit ihrer Lehre von dieser passiven Duldsamkeit doch eher für unterdrückte Schichten wie Sklaven und unterworfene Völker geeignet schien, und unter deren Lehrern sich in der Tat auch viele Syrer und Vorderasiaten und viele Sklaven wie *Epiktet* befanden. Außenpolitisch war Rom ein Weltreich geworden, als es mit der stoischen Philosophie in Berührung trat; aber in diesem Weltreich herrschten innenpolitisch dieselben Zustände wie in den außenpolitisch weniger glücklichen griechischen Städten. Die Schrecken des Bürgerkrieges übertrafen mit ihren Greueln, den Proskriptionen, den Ächtungen, dem Abschlachten gerade der besten, führenden Schichten alle Kriege, die man gegen die Barbaren zu führen hatte. Keiner war im Grunde seines Lebens und seiner Habe auch nur einen Tag sicher. Aristokraten und Demokraten, Senat und Prinzeps führten einen gegenseitigen Vernichtungskrieg; auch ein Cäsar fiel von dem Dolche seiner Mörder, und sein Tod war das Signal zu neuen Schlächtereien. Das goldene Zeitalter des Augustus währte nicht ewig, sondern unter tyrannischen Kaisern setzten immer neue Verfolgungen gerade der geistig und politisch führenden Schichten ein. Ein Caligula, ein Nero, ein Domi-

tian bemühten sich, es dem antiken Demos im Haß gegen alles, was ihrer Größe gefährlich werden konnte, gleich zu tun.

So ist die Zeit des politischen Glanzes und der Hochblüte des römischen Reiches für den geistigen Menschen eine Zeit ständigen Leidens, der Angst, der Sorge und der Verfolgung geworden. Die antike Religion bot ihm damals keinen Halt und Trost mehr; diesen Halt suchten gerade die edelsten Geister in der Philosophie der Stoa. Nicht Wahrheit und Welterkenntnis, sondern Tugend und Weltbehauptung oder sogar Weltüberwindung wurde hier erstrebt. Die späte Stoa gewinnt daher beinahe religiöse Züge, stoische Philosophen nehmen in den vornehmen römischen Haushalten fast die Stelle eines Seelsorgers ein. Der Stoizismus besaß seine Schwärmer und seine Märtyrer, seinen Brutus und seinen Seneka; seine Anhänger wurden verbannt und verfolgt, wie Epiktet, bis im zweiten Jahrhundert mit Nerva philosophische Kaiser den Thron bestiegen. Die Kunst, mit Seelengröße und Würde zu sterben, wurde von den römischen Stoikern nicht nur gelehrt, sondern auch praktiziert, und man brauchte diese Kunst unter dem tyrannischen Regime grössenwahnsinnig gewordener Cäsaren.

Zur Überwindung des Leidens, das von außen an uns Menschen herantritt, gab es, nach der Stoa, nur ein Mittel: es in uns selbst zu überwinden. Denn alles äußere Unglück hat über uns nur Macht durch die Vorstellungen, die es in uns erregt. Geben wir diesen Vorstellungen unsere Zustimmung nicht, widersetzen wir uns ihnen mit der Kraft unsrer Vernunft, so haben auch alles äußere Leid, alle Macht der Tyrannen, keine Gewalt über uns. Den Leidenschaften und Affekten samt den mit ihnen verbundenen Phantasievorstellungen kann aber nur der Weise widerstehen, der die Einsicht in das Wesen der Natur, des Menschen und des Weltalls besitzt. Nur der Weise ist tugendhaft und nur der Weise ist zugleich auch glücklich.

Der Weise hat nur sich selbst in der Gewalt, für sich, seine Tugend, sein Wissen kann und soll er sorgen, alles, was von außen kommt, steht nicht in seiner Gewalt, es gehört daher zu den gleichgültigen Dingen, den „Adiaphora", um die sich der wahre Weise nicht zu bekümmern hat. Allerdings schließt die stoische Tugendlehre, die das Glücksstreben der Epikuräer verdammt, auch den Begriff der Pflichterfüllung ein; daher soll sich der Stoiker nicht, wie der Zynismus und der Epikuräismus lehren, von der Welt zurückziehen, sondern soll auf seinem Posten bleiben, seine Pflicht erfüllen, ganz gleich, welche Schicksalsschläge ihn dabei treffen.

Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae.

Ob dir die Welt zusammenbricht
Und die Trümmer droh'n dich zu erschlagen
Furchtlos sollst du den Einsturz tragen.

Diese Gesinnung stoischer Tapferkeit hat noch jahrhundertelang den römischen Staat gegen die Angriffe der Barbaren geschützt, und sie ist noch heute überall da lebendig, wo man römische Virtus und Constantia, Tapferkeit und Standhaftigkeit, als Grundlagen der Staatsgesinnung pflegt, und wo man im Staatsdienst die vornehmste Aufgabe des Mannes erblickt.

Aber bei aller Betonung des Dienstes und der Pflicht gegenüber dem Staate und den Mitmenschen ist die stoische Ethik doch eine streng *individualistische* Ethik. Der Weise soll sich zwar, wenn es ihm die Vernunft rät, dem Staate widmen, aber er bedarf des Staates nicht, er trägt sein Gesetz des Handelns in sich und empfängt es nicht von der Gemeinschaft. Im Grunde sind der Staat wie auch die Familie dem Stoiker gleichgültig, neben sich erkennt der Stoiker nur die Weltvernunft an, als deren vornehmsten Träger er sich selbst betrachtet. Daher sind die Stoiker auch Weltbürger, predigen die allgemeine Weltliebe und Menschenliebe, machen keinen Unterschied zwischen Freien

und Sklaven, Römern, Griechen und Barbaren. Die Welt wird bald als die Natur, bald als das unentrinnbare Geschick, die Heimarmene, gepriesen, bald finden sich auch Töne einer persönlicher gehaltenen Frömmigkeit wie in dem Hymnus des Kleanthes auf Zeus.

Zeus, der du aus dunkler Wolke
Herrschest mit dem Flammenblitze,
Geber aller Güter, löse
Von des Irrtums Fluch den Menschen,
Scheuch den Trug von seiner Seele,
Daß die Wahrheit wir erkennen,
Deine Weisheit,
Vater, in der du das All
lenkest mit aller Gerechtigkeit.

Die wirklichen Töne religiöser Verbundenheit und Innigkeit fehlen, da auch die Gottheit oder der Weltgrund oder die Natur rein rational aufgefaßt werden. Daher hat auch die stoische Forderung nach einem *naturgemäßen Leben* in der stoischen Ethik genau den umgekehrten Sinn wie in der modernen Auffassung. Während wir unter der menschlichen Natur in erster Linie die Triebe, die Regungen des Herzens, die guten und bösen Leidenschaften verstehen, gelten diese dem Stoiker als widernatürlich, weil sie die allgemeine Weltvernunft trüben. Die Natur im stoischen Sinne ist allein der Logos, das geistige, rationale und göttliche Prinzip im Menschen, das Naturgesetz ist identisch mit dem Gesetze Gottes. Seiner Natur folgen heißt nicht seinen Trieben, aber auch nicht den erlaubten Regungen seines Herzens folgen, sondern diese Regungen alle unterdrücken, und allein der Vernunft folgen. Wenn wir der Vernunft folgen, befinden wir uns in Übereinstimmung mit der Natur, aber auch mit unserm bessern Selbst. In der Stoa erscheint daher das Ideal der geschlossenen Persönlichkeit verwirklicht, aber diese Persönlichkeit ist doch keine harmonische. Es ist zu viel Willenskrampf, zuviel Tugendstolz, zuviel übersteigertes Selbstbewußtsein in die-

ser Ethik wirksam. Die Stoiker sehen wohl das Leid und seine tiefe Verstrickung mit dem Sein in der Welt. Aber die stoische Einstellung zum Leiden mit den Forderungen der Ataraxia und Apathia, der Unerschüttertheit und Leidenschaftslosigkeit, sind doch nur ein groß angelegter Versuch, das Leid hinwegzuphilosophieren. Daher glaubten die Stoiker auch, auf den freiwilligen Tod als letzten Ausweg nicht verzichten zu können, da bei aller Dialektik gegen die Unwirksamkeit des Schmerzes und seiner gleichgültigen Natur doch immer noch die Vorstellung eines Leidens blieb, dem auch die Tapferkeit und Einsicht des Weisen nicht gewachsen war.

Da das Christentum zur selben Zeit entstanden ist wie die spätstoische Philosophie eines Seneka, Epiktet, Mark Aurel, also auch unter den gleichen geistigen und politischen Voraussetzungen, hat man oft auf die geheime Verwandtschaft zwischen Christentum und Stoizismus hingewiesen: Liest man in der Tat die Abhandlungen *Senekas* „Vom Glückseligen Leben", seine Trostschriften und Briefe, das „Handbüchlein der Moral" des *Epiktet* und die „Selbstbetrachtungen" des *Mark Aurel*, so wird man auf weite Seiten stoßen, die ebensogut in einem christlichen Erbauungsbuch stehen könnten. Da ist die Rede von der Vergänglichkeit und Kürze des menschlichen Lebens, von der Eitelkeit aller irdischen Güter, da wird die Tugend gepriesen, da werden Gerechtigkeit, Seelengröße, Geduld, Mitleid und allgemeine Menschenliebe gefordert, da wird dem Tod gegenüber auf ein besseres Dasein im Jenseits verwiesen, da wird Trost im Unglück gespendet, wird zur Frömmigkeit und Ergebung gegenüber der Gottheit ermahnt. Man hat in der Tat gemeint, daß das „Handbüchlein" auch von einem Christen verfaßt sein könnte – wird diese Moral doch auch von den christlichen Apologeten gepredigt –, und man hat gemeint, Seneka sei ein heimlicher Christ gewesen, und es gibt sogar einen apokryphen Briefwechsel zwischen Seneka und dem Apostel Paulus,

der erst später als fromme Fälschung erwiesen wurde. In der Zeit der Aufklärung, als man das Christentum dogmatisch verwässert hatte und nur noch als Moral gelten ließ, konnte dann sogar die Behauptung entstehen, daß Christentum und Stoizismus im Grunde identisch seien.

Demgegenüber muß festgestellt werden, daß scheinbar Verwandtes sich in Wahrheit oft am fremdesten ist. Die stoische Moral ist gewiß vom Philosophischen her gesehen ein glänzender Abschluß der antiken Weisheit, das Ideal des Weisen wird hier folgerichtig gegenüber einer ganzen Welt von Lastern und Torheit durchgeführt. Aber dieser Abschluß bedeutet zugleich Verhärtung gegenüber der christlichen Erlösungsbotschaft. Auch wenn die Stoiker Märtyrer für ihre philosophische Überzeugung gehabt haben, so haben sie doch die christlichen Märtyrer ihrer Zeit nicht verstanden. Sie haben ihre Todesbereitschaft nur angestaunt als etwas ihnen vollständig Unerklärliches, aber sie haben sie nicht bewundert. Sie sahen im christlichen Martyrium Fanatismus und Aberglaube, geistige Erkrankung, weil sie in ihm eine philosophische Überzeugung vermißten. Wir unsrerseits können die Charaktergröße, die männliche Tapferkeit der Stoiker gewiß bewundern, und christliche Schriftsteller haben sie vielleicht etwas zu sehr bewundert, nachgeahmt und zitiert. Nie aber dürfen wir vergessen, daß Tugendstolz und die damit verbundene Härte des Herzens das stärkste Hindernis für die Aufnahme der christlichen Erlösungsbotschaft ist. Tugendstolz und charakterfest waren auch die Pharisäer, und Christus hat den Kampf gegen ihre Selbstgerechtigkeit, ihre Herzenshärte, ihre untadelige Gerechtigkeit für wichtiger gehalten als etwa den Kampf gegen die gewöhnlichen menschlichen Laster der Schwäche des Fleisches.

Der Christ schämt sich auch nicht, das Leid wirklich zu bejahen, es auf sich zu nehmen und einzugestehen, daß er unter dem Leiden auch wirklich leidet, was dem Stoiker verboten ist. Denn der Christ bejaht eben nicht nur die

Vernunft am Menschen, sondern in einem tiefen Sinne auch die Leidenschaften und Triebe des Herzens. Christliche und stoische Askese sind verschiedenen Ursprungs und dienen auch verschiedenen Zielen. Während der Stoiker durch seine Askese seine Seele frei machen will zum geistigen Selbstgenuß, nimmt der Christ das Leid auf sich, zähmt seinen Körper, um den ganzen Menschen Gott darzubringen. Der stoischen Haltung liegt ein tiefer Unglaube, ja eine Verzweiflung am Sein, ein geheimer Nihilismus zugrunde. Sein höchstes Ideal ist, anständig zu sterben, sich nichts merken zu lassen. Für den Christen ist der Tod nicht der anständige Abschluß, sondern die Pforte zu einem neuen, übernatürlichen Leben.

Gerade bei der nahen äußeren Verwandtschaft, die so offensichtlich zwischen christlicher Religion – besonders da sie in der urchristlichen Zeit aus Gründen der Arkandisziplin ihren sakramentalen Charakter verborgen hielt – und der stoischen Philosophie herrscht, ist es nötig, hier den grundlegenden Unterschied stärker als sonst bei der Betrachtung antiker Philosophie zu betonen. Das schließt nicht aus, die Stoa auf der rein natürlichen Ebene der Ethik und der Menschlichkeit durchaus positiv zu werten, und auch ihr Zeugnis für die von *Natur aus christliche Seele*, für ihre Größe, Tapferkeit und Würde voll anzuerkennen.

Epikur und der Epikuräismus in der Spätantike

Kein anderes philosophisches Lehrsystem der Antike ist dermaßen in allgemeinen Verruf geraten, wie der Epikuräismus. Als im Mittelalter der größte Teil antiker Weisheit untergegangen und vergessen war, blieb das Schimpfwort „Epikuräer" immer noch geläufig. Von dem hohenstaufischen Kaiser Friedrich II. schreibt z. B. der franziskanische Chronist Salimbene von Parma: „Friedrich und seine Weisen zerstörten den Glauben. Denn sie glaubten, daß es kein anderes Leben gäbe außer dem gegenwärtigen, damit sie desto ungestörter ihren Fleischeslüsten

sich hingeben und vom Elend frei sein könnten. Deswegen waren sie Epikuräer." In der weitaus kräftigeren Sprache seines Jahrhunderts nennt Luther den Erfurter Humanistenkreis um Mutian, nachdem sich dieser von ihm getrennt hatte, „epikuräische Säu."

Es hat auch Zeiten gegeben, die versuchten, sich zum Epikuräismus positiv einzustellen, die Renaissance, die Aufklärung, der Materialismus im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert. Die Philosophie Epikurs galt ihnen als die Philosophie der Lebensfreude, des heiteren Sinnengenusses. Sowohl dieser positiven wie der negativen Einstellung zum Epikuräismus gemeinsam ist eine gewisse Unkenntnis dessen, was nun Epikur wirklich gelehrt hat, eine Unkenntnis, die zur Popularität dieses Systems im seltsamen Gegensatz steht. Von den Werken Epikurs selbst ist so gut wie nichts erhalten; es scheint auch, daß Epikur keinen sonderlich großen schriftstellerischen Ehrgeiz besessen hat. Wir kennen ein angebliches Testament, einen kurzen Brief an seinen Freund Idomeneus und drei Lehrbriefe, von denen der eine physikalische, der zweite meteorologische, der dritte ethische Fragen behandelt. Bei den Ausgrabungen in Herkulaneum wurden Fragmente einer Schrift über die Natur gefunden. Etwas ergiebiger sind die Lehrsätze, die uns Diogenes Laertius in seiner Philosophiegeschichte überliefert hat, und die zahlreichen Zitate bei Cicero, Plinius und den Stoikern, von denen besonders Seneka Epikur noch am objektivsten behandelt.

Gerade die häufigen Zitate bei den Stoikern und die daran geknüpfte Polemik haben das Bild der Philosophie Epikurs verzerrt und seinem Andenken auf lange hin geschadet. Denn die Stoiker waren streitbare Philosophen, sie hatten die uralte griechische Freude an der Dialektik und am geistigen Wettkampf geerbt, die wir schon bei den Sophisten finden. Sie lehrten zwar, daß das Glück des Menschen darin bestehe, sich über nichts aufzuregen, aber über Epikur und seine Philosophie regten sie sich gründlich

auf. Aus dialektischen und wohl auch aus pädagogischen Gründen, um die eigene Position durch eine Antithese zu erhellen, bestreben sie sich daher, den Gegensatz ihrer Philosophie zu der Epikurs so kraß als möglich darzustellen, und dieses Bild ist schließlich im Gedächtnis der Jahrhunderte haften geblieben. Die Stoa, welche die Tugend, und Epikur, welcher die Lust und die Freude als das höchste Gut erklärt, stehen sich in dieser Auffassung nahezu wie Himmel und Hölle gegenüber. Nur das große Lehrgedicht des römischen Dichters Titus Lukretius Carus *De rerum natura*, „Über die Natur der Dinge", hat der epikuräischen Philosophie immer wieder Freunde zugeführt, weil aus ihm nicht ein öder Materialismus des Sinnengenusses, sondern eine poetisch verklärte Ansicht der Welt sprach, geschaut aus der heiteren Ruhe eines wahrhaft Weisen und gestaltet mit der Anschauungskraft eines echten Dichters. Der angeblich fundamentale Gegensatz zur stoischen Philosophie blieb aber erhalten, und diesen Gegensatz hat auch die Patristik und die spätere christliche Philosophie ziemlich unbesehen von der Stoa übernommen, so wie sie die Verurteilung der Sophistik und der Philosophie Demokrits von Plato übernahm. Das führte auf der andern Seite oft dazu, daß man das Christentum fälschlich mit der Stoa und ihrer Tugendlehre identifizierte.

Zu den wenigen, welche versucht haben, unabhängig von dieser durch Schulstreitigkeiten belasteten Überlieferung ein eigenes unabhängiges Bild von Epikur und seiner Philosophie zu verschaffen, gehört Friedrich Nietzsche, der auch hierin nicht nur psychologischen Spürsinn, sondern philosophische Kongenialität zeigte. „Ich bin stolz darauf, den Charakter Epikurs anders zu empfinden, als irgend jemand vielleicht, und bei allem, was ich von ihm höre und lese, das Glück des Nachmittags des Altertums zu genießen: ich sehe sein Auge auf ein weites weißliches Meer blicken, über Uferfelsen hinweg, auf denen die Sonne liegt, während großes und kleines Getier in ihrem Lichte spielt,

sicher und ruhig wie dieses Licht und jenes Auge selber. Solch ein Glück hat nur ein *fortwährend Leidender* erfinden können, das Glück eines Auges, vor dem das Meer des Daseins stille geworden ist, und das nun an seiner Oberfläche und an dieser bunten, zarten, schaudernden Meereshaut sich nicht mehr satt sehen kann: es gab nie zuvor eine solche Bescheidenheit der Wollust" („Fröhliche Wissenschaft").

Aus diesem Hymnus auf Epikur spricht freilich ein anderes Bild als das eines bloßen Genießers, ein Bild, das nicht nur über die Jahrtausende hinweg genial erfaßt, sondern auch durch die besten Quellen belegt ist, die dem Philologen Nietzsche gut bekannt waren. Diogenes Laertius, der einen Teil der Aussprüche Epikurs gesammelt und uns überliefert hat, entwirft gleichfalls von ihm ein begeistertes Bild. Er rühmt seine Pietät gegen seine Eltern, seine Wohltätigkeit, seine Leutseligkeit und allgemeine Menschenliebe, seine Einfachheit in der Lebensweise und seine große Bescheidenheit.

Auch was uns in den wenigen Briefen Epikurs erhalten ist, paßt durchaus nicht in das Bild eines „Epikuräers" hinein. Die einzige darin ausgesprochene Bitte materieller Art lautet so bescheiden: „Schicke mir etwas Käse, damit ich einmal lecker essen kann, wenn mich die Lust dazu ankommt." Und kurz vor seinem Tode schreibt er an Idomeneus: „Nachdem ich die Tage meines Lebens glücklich verlebt habe und nun vor dem Ende stehe, schreibe ich dir folgendes: ‚Meine körperlichen Leiden sind so groß, daß zu ihrer Größe nichts mehr hinzukommen kann; aber sie werden übertroffen von der Heiterkeit meiner Seele, die mir die Erinnerung an unsere Taten und Gedanken gewährt'."

Dasselbe Bild vom Charakter des Philosophen ergibt sich aus der Liebe und Verehrung, mit der seine Jünger an ihm hingen. Die Schule Epikurs nannte sich bezeichnenderweise „der Garten", weil der Philosoph fern vom

Lärm des Marktes und der Politik sich in seinen Garten mit seinen Freunden und seinen Gedanken zurückzog. Diese Schule war nicht reich und nicht durch Stiftungen wohl fundiert wie die Akademie Platos und der Peripatos des Aristoteles, aber die Persönlichkeit ihres Lehrers wurde dort mit derselben Inbrunst und Anhänglichkeit verehrt. Wenn also aus der falschverstandenen Lehre Epikurs das Zerrbild eines wollüstigen, unwissenden und flachen Genießers entstehen konnte, so hat der wirkliche Epikur damit nichts zu tun.

Die Philosophie Epikurs zerfällt in Erkenntnistheorie, Naturphilosophie und Ethik. Die ersten beiden Disziplinen sind weitgehend vom Atomismus Demokrits abhängig, und Epikur dürfte hier kaum wesentlich Neues hinzugefügt haben. Einen absoluten Mechanismus und damit Materialismus hat Epikur wie wahrscheinlich auch schon Demokrit nicht angenommen, er dachte sich vielmehr die Atome beseelt und nahm sogar einen freien Willen der Atome an, die sich zur Welt zusammenfügten. Das Zentralste und Entscheidendste an der Philosophie Epikurs ist ihre *Eudämonie*, ihre *Lehre vom persönlichen Glück*. Diese Frage wird bei Epikur ganz von der Voraussetzung des Individuums aus gestellt, das sich vom öffentlichen Leben zurückzieht. „*Lathe biosas!* Lebe im Verborgenen!" und „*Me politeuein!* Treibe keine Politik!" sind sicher überlieferte Aussprüche Epikurs, die er als Voraussetzungen jedes Glücks betrachtete.

Es wird heute sehr häufig darauf hingewiesen, daß man schon in der Fragestellung Epikurs nach dem persönlichen Glück eine Verfallserscheinung erblicken müsse, und daß damit die spätantike Philosophie mit zum Verfall des antiken Staates und auch der antiken Kultur, die nur in einem starken Staate gedeihen könne, beigetragen habe.

Demgegenüber verdient festgehalten zu werden, daß die Eudämonologie, die Lehre vom persönlichen Glück, als

Kernstück der praktischen Philosophie aus der Philosophie schlechterdings nicht auszuscheiden ist. Auch hinter der Tugend- oder Pflichtmoral antiker und moderner Stoiker, die scheinbar auf persönliches Glück verzichten will, lauert doch im Geheimen die Frage nach der persönlichen Glückseligkeit. Man müßte erst das menschliche Herz zerstören, wenn man diese Frage aus der Welt schaffen wollte. Nicht darin unterscheiden sich philosophische Systeme, ob sie diese Frage überhaupt stellen oder nicht, sondern von welcher metaphysischen Ebene aus sie dieselbe stellen. Eine Metaphysik, welche in ehrlicher Bewußtheit der menschlichen Situation hinter der Welt der Erscheinungen eine jenseitige, transzendente Welt annimmt, wird zu einer andern Lösung der Glückseligkeitsfrage kommen müssen als eine Philosophie, die sich bei dem bloßen Diesseits beruhigt.

Epikurs Philosophie ist eine *rein diesseitig* ausgerichtete, und darin beruht ihre Bedeutung für die Geschichte des menschlichen Denkens, Epikur hat zwar Götter angenommen und ihre Verehrung gefordert; aber diese Götter thronten in den „Intermundien", in den Zwischenräumen zwischen den unendlich vielen Welten, und kümmerten sich um das Leben und Treiben auf dieser Welt überhaupt nicht. Sie sind keine Götter, zu denen man in Not und Leid um Hilfe beten kann, sondern gewissermaßen „philosophische" Götter, rein betrachtende Wesen, die in den Intermundien dasselbe beschauliche Dasein führen, das auch der Weise hier auf Erden führen soll. Worin dieses Glück der Beschaulichkeit besteht, das hat der epikuräische Dichter Lukrez für alle Zeiten unübertrefflich im Anfange des zweiten Buches seines Lehrgedichtes *De rerum natura* ausgeführt.

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non, quia vexari quenquam est jocunda voluptas,
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Suave etiam belli certamina magna tueri
Per campos instructa tua sine parte pericli.
Se nil dulcius est, bene quam munita tenere
Edita doctrina sapientum templa serena;
Despicere unde queas alios passimque videre
Errare atque viam palantis quaerere vitae.

Süß ist's bei stürmischem Meere und Brausen des Windes
Sicher vom festen Lande zu sehn, wie andre sich abmühn;
Nicht besteht zwar im Leide der anderen unsere Freude,
Nur daß vom Übel wir frei, welches wir jetzt dort erblicken.
Freude bereitet auch uns das Zusehn im Krieg bei den Kämpfern,
Aufgestellt in der Schlacht, doch ohne Gefahr für uns selber.
Aber das Süßeste, was ich kenne, ein sichrer Besitz ist:
Weisheit, Gelehrsamkeit im Tempel erhabener Götter,
Davon aus du dann kannst verachten die andere Menge,
Die im Irrtum befangen nicht weiß, wohin sie soll gehen.

Seine große Anhängerschaft in nichtphilosophischen Kreisen verdankt Epikur wohl dem Satz seiner Ethik, daß die *Lust* das höchste der zu erstrebenden Güter sei. Aber die wenigsten, die sich zum praktischen Epikuräismus bekennen oder bekannten, wären wohl mit der Lust zufrieden, die Epikur in seiner Philosophie vorschwebte. Die Lust ist ihm kein positiver, sondern ein negativer Begriff. Die lateinische Übersetzung Ciceros *voluptas* wird dem griechischen Urwort *hedone* nicht ganz gerecht. Denn während voluptas ein positives Ergreifen mit den Sinnen bedeutet, versteht man unter hedone mehr einen angenehmen, sanften, heiteren Zustand der Seele. Epikur hat sich seine hedone nicht viel anders gedacht als die Stoiker ihre *ataraxia*, die Unerschütterlichkeit der Seele vor Sorgen und Schmerzen. Ausdrücklich erklärt Epikur in einem Brief an Menökeus: „Wenn wir erklären, die Lust ist das höchste Gut, so meinen wir damit nicht die Lüste der Schwelger und überhaupt nicht den sinnlichen Genuß, wie einige, die uns widrig gesinnt sind oder uns mißverstehen, glauben, sondern die, daß der Körper von Schmerzen, und die Seele von Unruhe frei sei. Nicht Trinkgelage und Schmausereien,

nicht die Wollust, nicht die Freuden einer kostbaren Tafel erzeugen ein angenehmes Leben, sondern die nüchterne Vernunft, welche die Ursachen unseres Tuns und Lassens erforscht und die die Vorurteile vernichtet, von welchen die Seele beunruhigt wird. Dazu gehört aber vor allem Einsicht; aus ihr entspringen alle übrigen Tugenden. Es ist besser, auf eine vernünftige Art unglücklich, als auf eine unvernünftige Art glücklich zu sein."

Die Philosophie Epikurs ist, auch wenn wir von dem schlechten Zustand ihrer Überlieferung absehen, gewiß kein sehr tiefsinniges und kein universales System. Aber seinen zentralen Gedanken, was der Mensch von sich aus tun könne, um ohne Rücksicht auf die Götter hier auf Erden glücklich zu werden, hat Epikur folgerichtig durchgedacht. Und er hat die Antwort gefunden, nicht als behaglicher Genießer, sondern als ein Mensch, der, wie Nietzsche genial erkannt hat, fortwährend zu leiden hatte. Glücklich sein, heißt hier dem Leid entgehen, es gewissermaßen durch die Macht des Gedankens hinweg zu philosophieren. Das Christentum hat auf die Frage des Leidens seine eigene Antwort, die mehr als Ethik, mehr als Metaphysik ist, die Wahrheit einer Offenbarung Gottes. Epikur löst gewiß keine theoretische Frage nach dem Sinn und dem Woher des Leidens. Aber er zeigt, was der Mensch aus seinen eigenen Kräften dem Leid entgegenzusetzen hat, freilich nur als einzelner, als von der Masse durch seine Vernunft losgelöstes Individuum. Denn auch Individualismus und Diesseitigkeit bedingen einander gegenseitig.

Wenn auch die ältesten christlichen Väter so scharf gegen Epikur und seine Lehre vorgingen, so hatte dies außer einer gewissen Abhängigkeit von der Stoa vornehmlich einen zweifachen Grund. Epikur war immerhin schon 300 Jahre tot, und seine philosophische Schule hatte sich im engsten Kreise gehalten, hatte sich nach einer Richtung hin weiter entwickelt und keinen bedeutenden Philosophen mehr hervorgebracht. Wohl aber gab es schon damals das,

was wir heute praktischen Epikuräismus nennen, das bloße Genießertum besonders der vornehmen Schichten Roms in den ersten beiden Jahrhunderten. Und für diese Haltung des sorglosen, wenn auch im Grunde pessimistischen, Genießertums, dem in verfeinerter Form Horaz huldigte mit seinem „*Carpe diem!* Genieße das Heut!", mußte der Epikuräismus die sehr dünne philosophische Bemäntelung liefern. So bezeichnet sich Horaz selbst in der IV. Epistel des I. Buches der Briefe:

Me pinguem et nitidum bene curata cute vises
Quum ridere voles Epicuri de grege porcum.
Als fettes und glänzendes Schweinchen mit wohlgepflegter Haut
Wenn du lachen willst, wirst du mich sehn aus Epikurs Herde.

Gerade die vornehmen Römerschichten, die in *Pontius Pilatus* im Evangelium so gut gezeichnet sind, und die auf Grund ihrer Lebensführung dem Christentum keinerlei Verständnis entgegenbringen konnten, waren sogenannte *Anhänger des Epikur*, und ihre Art zu leben sollte getroffen werden, wo sich die christliche Apologetik die stoischen Vorwürfe gegen den Epikuräismus zu eigen machte.

III

DAS ANTIKE LEBENSGEFÜHL

Der antike Mensch und sein Lebensgefühl

Da ihr noch die schöne Welt regieret,
An der Freude leichtem Gängelband
Selige Geschlechter noch geführet,
Schöne Wesen aus dem Fabelland!
Ach! da euer Wonnedienst noch glänzte,
Wie ganz anders, anders war es da!
Da man deine Tempel noch bekränzte,
Venus Amathusia!

So hat Schiller einst „die Götter Griechenlands" besungen. Gewiß nicht in der Absicht, eine griechische Theologie zu begründen oder zu erneuern, sondern um den Menschen glücklich zu preisen, der mit und unter diesen Göttern lebte, ja der sich diese Götter schuf. Denn wenn es in der Offenbarung des Christentums heißt, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe, so hat umgekehrt der griechische Mensch sich seine Götter nach seinem Bilde geschaffen. Und wenn wir auch nachgewiesen haben, daß die griechische Theologie nicht so einheitlich und nicht so in sich harmonisch geschlossen war, wie eine oberflächliche Kenntnis der Antike uns glauben machen könnte, und wenn wir ferner gezeigt haben, daß in der griechischen Theologie und Philosophie selbst Kräfte entstanden, die den alten Götterglauben unterhöhlten, und die, soweit dies menschlichem Wissen und Ahnen überhaupt möglich ist, an die Wahrheit des Christentums heranführten, so bleibt doch noch ungelöst *die Frage nach dem antiken griechischen Menschen.* Mag der antike Polytheismus noch so viele logische und ethische Schönheitsfehler aufweisen, – war der Mensch, der mit diesen Göttern lebte, nicht schöner,

freier, edler, kräftiger, naturverbundener, harmonischer, glücklicher als der Mensch des christlichen Zeitalters? Hatte das Leben in den Zeiten jener Götter nicht einen volleren, reineren, goldeneren Klang als bei uns, wo es von bangen dumpfen Zweifeln und Ängsten gestört und gebrochen erscheint? Niemand, es sei denn ein verschrobener Kopf, denkt ernstlich daran, den alten Göttern wieder Opfer zu bringen und zu einem echten Glauben an sie zurückzukehren. Aber so mancher meint, daß eine volle Entfaltung seiner Menschlichkeit nur in jener Atmosphäre möglich sei, die von der antiken Welt und ihrer Kultur ausgeht. Auch wenn die Offenbarung des Christentums nicht erfolgt wäre, hätte der griechische Glaube an die Götter Homers sich nicht halten lassen, auch er unterlag den Gesetzen des Entstehens und Vergehens. Aber in künstlerisch empfindenden Seelen vermag schon der Anblick einer einzigen griechischen Statue die Überzeugung zu entflammen, hier etwas Ewigem, zeitlos Gültigem gegenüber zu stehen, das für sein persönliches Mensch-Sein schlechthin einzig und wertvoll, schicksalhaft und beglückend sein könnte.

Soweit diese Bejahung des alten Heidentums und seines klassischen Lebensgefühles eine Glaubensentscheidung gegen das geoffenbarte Christentum in sich einbeschließt, ist sie natürlich unabhängig von allen geistesgeschichtlichen Forschungen und deren Ergebnissen. Der christliche Glaube als übernatürliche Offenbarung ist eine Gnade Gottes, geistesgeschichtliche Forschung kann nur von fern her seinen Spuren in der Geschichte folgen. Wohl aber vermag die Geistesgeschichte den Gegenanspruch derer zu prüfen, die vom antiken Menschenideal und seiner Verwirklichung die Möglichkeit eines höheren, schöneren und erfüllteren Daseins erhoffen, als es in der christlich abendländischen Kultur dem Menschen gegeben ist. Wir können prüfen, wie der antike Mensch dem Leben und seinen verschiedenen Erscheinungsformen gegenüberstand. Wir werden aller-

dings dabei nicht zu der gleichen Sicherheit in unsern Ergebnissen gelangen können, wie in unsrer Betrachtung der antiken Religion und Philosophie. Denn mögen auch diese beiden Gebiete noch viele ungelöste Fragen enthalten, es sind doch Wissensgebiete, vergangene und daher irgendwie tote Erscheinungen, die wir mit unserm wissenschaftlichen Denken erfassen und einordnen können. Der Mensch aber und sein Lebensgefühl ist nun einmal das große Rätselwesen der Natur, das sich einer letzten begrifflich-wissenschaftlichen Fassung immer wieder entzieht. Auf weiten Strecken können wir hier nur einfühlen oder ahnen.

Auch der Christ vermag dem Zauber, der von dem antiken Menschenbild und von der antiken Menschlichkeit ausgeht, sich nicht ganz zu entziehen. Auch für ihn gibt es das Problem des *Humanismus*, und Humanismus heißt Ausrichtung des Menschen nach einem Menschenbild, das in der Antike klassisch, das heißt vorbildlich, verwirklicht wurde. Das erst verhältnismäßig neuere Wort Humanismus leitet sich nämlich ab von dem lateinischen Worte *humanitas*, das schon Cicero in diesem Sinne gebraucht. Eduard Norden hat nachgewiesen, daß dieses Wort nicht die Übersetzung des griechischen Wortes *Philantropia*, allgemeine Menschenliebe, sondern des Wortes *Paideia*, Erziehung, ist. Und dieses Wort *Paideia* kam seinerseits erst auf im fünften Jahrhundert vor Chr., in der Kultur der griechischen Polis, deren Höhepunkt die perikleische Kultur Athens darstellt. Ihm vorhergegangen war das Wort *Arete*, Tüchtigkeit, das das Bildungsideal der ritterlichen Adelszeit bei Homer bezeichnet. In ihm sind ethische, vitale und ästhetische Werte noch völlig ungetrennt. *Arete* bezeichnet beim Manne den Adel der Abstammung, die Ehre, die Vortrefflichkeit, Freigebigkeit, die *Arete* der Frau ist ihre Schönheit und Sittsamkeit. Diese adlige Ethik, der Kult des Vortrefflichen, ist mit der Adelskultur *nicht* zugrunde gegangen, wir können sie über Pindar bis zu Plato weiter verfolgen. Wenn auch mit der Sophistik, der Philo-

sophie und der gelehrten Literatur des Hellenismus sehr starke intellektuelle Elemente in das griechische Bildungswesen eindringen, so haben sie doch nie das Harmonieideal in der griechischen Paideia und der römischen humanitas verdrängen können. Der Harmonie zwischen Leib und Seele, zwischen Ethischem und Ästhetischem, die sich schon in dem so bezeichnenden griechischen Worte Kaloskagathos ausdrückte, das besagen will, daß zum Vortrefflichsein zugleich Schönheit und Tugend gehöre. Höhepunkt dieses Kultes der Arete sind die „Epinikien" *Pindars*, Hymnen, die der große Meister der Chorlyrik zum Preise von Olympiasiegern sang. Und selbst in römischer Zeit, als die antike Körperkultur bereits im Zirkus- und Gladiatorenunwesen entartet war, prägte Juvenal noch das berühmte Wort von der „mens sana in corpore sano, dem gesunden Geist in einem gesunden Körper", – freilich in dem Zusammenhang, daß man darum zu den Göttern beten müsse; und nicht etwa in dem Sinne, daß *nur* in einem gesunden Leibe ein gesunder Geist wohnen könne, oder gar, daß man sich nur um einen gesunden Körper zu bekümmern habe, worauf der gesunde Geist sich von selbst einstellen werde. Einseitiger Athletenkult und Muskelprotzentum sind gerade in der Antike immer als Barbarei empfunden worden, alle pindarischen Hymnen sind *religiöse* Hymnen, denn es ist die Gottheit, die auch im Faust- und Wagenkampf den Sieg verleiht.

„Gewährt aber wird es nach dem Maß der Frömmigkeit den Gebeten der Männer" (Pindar). Ein Olympia, das neben der sportlichen nicht zugleich eine musische, eine politische und eine religiöse Feier gewesen wäre, war für die Griechen undenkbar.

Diese Kultur der Arete und der Paideia war aber nur in einem Volke möglich, das selbst die Gabe der *Schönheit* und den Sinn für die Schönheit in hohem Maße besaß. Durch die griechische Kunst steht jedem, der einmal mit ihr in lebendige Berührung trat, das Bild griechischer Schön-

heit unverrückbar vor der Seele. Gewiß, es ist eine ideale Schönheit. Das heißt, sie ist nicht der Wirklichkeit abgelauscht, sondern als ideale Forderung in der griechischen Plastik und Malerei dargestellt worden. Es geht der griechischen Kunst um den Kanon, das Vorbild, das Typische, das Allgemeingültige, Klassische, nicht so sehr um das Einmalige, das Individuelle. Die Porträtkunst erhebt sich erst in der hellenistischen und römischen Zeit zur vollen Höhe des persönlichen Ausdrucks. Gemessen an der mittelalterlichen und der modernen Kunst erscheinen antike Kunstwerke leicht kalt und seelenlos.

Trotzdem gibt es für unsern abendländischen Kulturbereich keine Kunst und keine Kunstbetrachtung, die nicht bei den Griechen in die Schule gehen müßte. Auch die so ganz anders geartete Kunst der Gotik ist auf antikem Kulturboden entstanden und ohne die Antike nicht denkbar. In dem Mittelpunkt dieser Kunst steht immer wieder der Mensch als die herrlichste Schöpfung Gottes. Für die griechische Kunst vor allen Dingen in der Gestalt des griechischen Jünglings, des Epheben, der den griechischen Menschen das Inbild der Vollkommenheit, der Straffheit, der Schönheit, Blüte und Frische des Lebens war. Nie darf man bei der Betrachtung der Griechen und ihrer Kultur vergessen, daß die Griechen selbst ein Volk von Kindern und Jünglingen waren, so wie man ja auch den Römern einen männlichen, den Franzosen einen weiblichen und den Chinesen einen greisenhaften Charakter zuzulegen pflegt.

Als Kinder und Epheben sind die Griechen leicht erregt, oft schwankend und treulos, oft trotzig und unartig, oft verzagt, schwermütig und ausgelassen, wie Kinder eben sind. Dann aber auch wieder hoffend, spielend und phantasievoll, unschuldig, unverdorben und naiv, selbst da, wo wir aus ganz andern Voraussetzungen heraus Verdorbenheit wittern möchten. Der griechische Mensch besitzt die reichen Gaben einer spontanen Munterkeit, einer

leichten Beweglichkeit und einer ihn über alle andern Völker erhebenden inneren Freiheit. Er ist der Mensch, der das Wort und den Begriff der Natur, *Physis*, zuerst entdeckt hat und der auch ein ganz unmittelbares Verhältnis zur Natur hat. Diesem unmittelbaren, so gar nicht reflektierten und gebrochenen Verhältnis zur Natur verdanken griechische Kunst und griechische Poesie, nicht minder aber auch griechische Rede-, Denk- und Stilformen ihre organische Gestaltung, ihre natürliche durchsichtige Gliederung, ihre schlichte Gesetzmäßigkeit und ihre jugendliche Frische. Und das alles vollzieht sich unter der Sonne Homers, an den Küsten des ewig blauen Mittelländischen Meeres, in einer Landschaft, die reich an Formen und edler Schönheit zur Landschaft des klassischen, in sich harmonischen Menschen bestimmt zu sein schien. Deren Zauber Goethe in zwei Zeilen seines Nausikaafragmentes unvergänglich wiedergegeben hat:

> Ein weißer Glanz ruht über Land und Meer
> Und duftend schwebt der Äther ohne Wolken.

Nur aus dieser ewig schönen Frische griechischen Lebens und griechischen Menschentums kann man sich auch die Tatsache erklären, daß ein Buch wie die Gesänge Homers in seiner die ganze Nation bildenden Wirkung während eines vollen Jahrtausends nie unterbrochen wurde und heute noch jugendlich wie am ersten griechischen Schöpfungstage wirkt. Das unterscheidet die Ilias und die Odyssee vom altgermanischen und altfranzösischen Epos (Beowulf, Rolandslied, Nibelungenlied), die mit dem Untergang der mittelalterlichen Welt bald vergessen wurden und erst nach Jahrhunderten von Gelehrten aus verstaubten Handschriften alter Bibliotheken hervorgeholt werden mußten, die aber trotz aller Bemühungen nicht mehr so in unser Bewußtsein rücken zu scheinen können, daß wir zu ihnen als Vorbilder einer höheren Sehnsucht aufschauen könnten.

Man wird also dem *deutschen Humanismus der klassischen*

Zeit darin Recht geben müssen, daß die Griechen nicht nur das Volk der Philosophie und Wissenschaft, das Volk mit der wahrhaft klassischen Literatur waren, sondern auch das Volk der strahlenden Jugend und der edlen Schönheit. So haben *Winckelmann, Schiller, Wilhelm von Humboldt, Goethe* und vor allen Dingen der Grieche unter den Deutschen, *Hölderlin,* die Griechen gesehen. Waren die Griechen aber deswegen glücklicher, wie Schiller in seinen „Göttern Griechenlands" und mit ihm der klassische Humanismus von Weimar wähnte?

Die entscheidende Antwort darauf hat der große deutsche Kenner des klassischen Altertums *August Böckh* in seinem Werke über „Die Staatshaushaltung der Athener" gegeben. „Rechnet man die großen Geister ab, die, in der Tiefe ihres Gemütes eine Welt einschließend, sich genug waren, so erkennt man, daß die Menge der Liebe und des Trostes entbehrte, die eine reinere Religion in die Herzen der Menschheit gegossen hat. Die Hellenen waren im Glanze der Kunst und in der Blüte der Freiheit unglücklicher, als die meisten glauben, sie trugen den Keim des Unterganges in sich selbst, und der Baum mußte umgehauen werden, als er faul geworden."

Von derselben Ansicht ist *Jacob Burckhardts* große „Griechische Kulturgeschichte" völlig durchtränkt, er weist überall auf den durchgehenden *Pessimismus des antiken Lebensgefühles* hin. Schillers Ansicht von den Griechen nennt er „eine der allergrößten Fälschungen des geschichtlichen Urteils, welche jemals vorgekommen, und um so unwiderstehlicher, je unschuldiger und überzeugter sie auftrat. Man überhörte den schreienden Protest der ganzen überlieferten Schriftwelt, welche vom Mythos an das Menschenleben überhaupt beklagt und verschätzt, und in betreff des besonderen Lebens der griechischen Nation verblendete man sich, indem man dasselbe nur von den ansprechenden Seiten nahm und die Betrachtung gerne mit der Schlacht von Chäroneia abschloß. Ganz als wären die

folgenden zwei Jahrhunderte, welche das Volk, und weit überwiegend durch sein eigenes Tun, bis nahe an die materielle Zernichtung führten, nicht die Fortsetzung des Vorhergegangenen gewesen."

Durchforscht man in der Tat die ganze griechische Literatur daraufhin, was den Griechen als ein Wert, als wünschens- und erstrebenswert gegolten hat, so wird man die Jugend, die Schönheit, die Gesundheit, den Reichtum, den Ruhm, die Macht, die Tugend finden, aber *nicht das Leben selbst.*

Nicht geboren zu sein, o Mensch,
Ist das höchste, das größte Glück;
Doch, wofern du das Licht erblickst,
Acht' als Bestes, dahin zu gehen
Wieder, von wannen du kamst im Flugschritt!
Denn betratst du der Jugend Feld,
Das Torheiten umgaukeln, haust
Dort nicht jegliches Ungemach,
Stürmt nicht jeglicher Jammer drin?
Mord, Hader, Blutvergießen, Kampf,
Haß und Neid; und endlich wartet
Schmachbeladen, mürrisch, einsam,
Krank und schwach das Alter unser,
Das der Übel
Übel all umlagern.

So heißt es im Chorlied des „Ödipus auf Kolonos" von Sophokles.

Ein Volk, das in der Jugend und in der Schönheit die höchsten Werte des Daseins sah, mußte ja zu einer pessimistischen Beurteilung des gesamten menschlichen Lebens kommen, weil alle Jugend und Schönheit vergänglich ist und selbst in ihrer strahlendsten Blüte nur zur Schwermut stimmen kann. „Ein Eintagswesen ist der Mensch. Was ist einer? Und was ist keiner? Eines Schattens Traum ist der Mensch" heißt es bei Pindar. Und ebenso bei Aristoteles: „Was ist der Mensch? Ein rechtes Merkmal der Schwäche, eine Beute des Augenblicks, ein Spielzeug des Zufalls, ein Bild ständigen Wechsels, bald mehr dem Neid,

bald mehr Unglücksfällen anheimgegeben; der Rest ist Schleim und Galle."

Wenn die Menschen einmal glücklich gewesen sind, so war es, wie Hesiod berichtet, in einer fernen Zeit, dem goldenen Zeitalter; von den Zeitaltern, die jenem gefolgt sind, ist eins immer schlechter gewesen und geworden als das andere. Und wenn es fromme und glückliche Völker gibt, so die Hyperboräer im hohen Norden oder die Äthiopier im fernen Süden, die schon Homer deswegen preist, oder die Bewohner der Insel Atlantis im westlichen Weltmeer, also irgendwo am unbekannten Ende der Welt, aber nicht hier, wo alle Menschen schlecht und verdorben sind, und wo alle Laster und Übel aus der Büchse der Pandora frei walten.

In seiner volkstümlichen homerischen Religion fand der antike Mensch keine Quelle des Trostes gegen die mannigfachen Leiden des irdischen Daseins. Gewiß sind menschliches Laster, Sünde und Frevel, vor allen Dingen die Hybris, der Übermut, der es den Göttern gleich tun will, die Ursache des Unglücks. Jeder Schuld folgt einmal die Nemesis, die Rache. Aber das nicht allein, außerdem gab es als Quelle des Unglücks auch noch den *Neid der Götter*. Die Götter selbst konnten es nicht ertragen, daß ein Mensch einmal recht glücklich sei. Daher die bekannten Erzählungen vom Ring des Polykrates und vom reichen König Krösus, der nicht auf die Mahnung des weisen Solon hören wollte, daß niemand vor dem Tode glücklich sei, und der sich ihrer erst auf dem Scheiterhaufen erinnerte.

Auch der *Tod* bot den Hellenen, die sich nur an den landläufigen Volksglauben hielten und sich keine besondere religiöse oder philosophische Ansicht darüber gebildet hatten, keine tröstende Aussicht im Jenseits. Trotzdem wird er bei aller Todesfurcht zuweilen gesucht und erstrebt, weil er zum mindesten den Leiden des Erdenlebens ein Ende bereite. Immer wieder wird betont, daß das höchste Glück darin bestehe, schon in der Jugend zu sterben. Ein

Lob des Greisenalters findet sich nur bei einzelnen Philosophen, von denen z. B. Sokrates zufrieden das Alter ertrug, und dann bei den männlichen Römern, von denen Cicero seinen „Cato seu de senectute", das Lob des Alters, geschrieben hat. Für die Griechen aber war Jugend und Schönheit dem Tode verwandt.

Auch das Schöne muß sterben, das Menschen und Götter bezwinget!
Nicht die eherne Brust rührt es des stygischen Zeus.
Einmal nur erweichte die Liebe den Schattenbeherrscher,
Und an der Schwelle noch streng, rief er zurück sein Geschenk.
Nicht stillt Aphrodite dem schönen Knaben die Wunde,
Die in den zierlichen Leib grausam der Eber geritzt.
Nicht errettet den göttlichen Held die unsterbliche Mutter,
Wann er am skäischen Tor fallend sein Schicksal erfüllt.
Aber sie steigt aus dem Meer mit allen Töchtern des Nereus,
Und die Klage hebt an um den verherrlichten Sohn,
Siehe! Da weinen die Götter, es weinen die Göttinnen alle,
Daß das Schöne vergeht, daß das Vollkommene stirbt.
Auch ein Klaglied zu sein im Mund der Geliebten ist herrlich,
Denn das Gemeine geht klanglos zum Orkus hinab.

Schiller, „Nänie".

Wenn nun nach Äschylos das Unglück den Sterblichen trifft, eben weil er ein Mensch ist, so bleibt in vielen Fällen des Leides nichts anderes übrig, als sich aus dem Leben davon zu machen. Der *Selbstmord* ist daher in der antiken Welt auf das weitgehendste geübt worden, und die aus staatspolitischen Rücksichten hie und da gegen ihn erlassenen Verbote der Polis halfen nichts, weil die allgemeine Überzeugung dagegen stand. Kam man durch den Selbstmord doch dahin, wo es keine Polis mehr gab. Der Tod war nach griechischer Ansicht das einzige unfehlbare Heilmittel gegen alle Übel, und wir staunen, aus welchen für unser Empfinden oft nichtigen Gründen und mit welcher Gelassenheit oft in voller Öffentlichkeit die antiken Menschen den Selbstmord vollzogen. Nur wo, wie in der orphischen und der pythagoräischen Weltanschauung die Lehre von der Seelenwanderung geglaubt wurde, war der Selbstmord verpönt. Denn als eine Sünde gegen die Götter galt

der Selbstmord nirgends, im Gegenteil galt die übertriebene Lebensliebe als schändlich. Nur der für unsere Kultur so bezeichnende Selbstmord aus Liebeskummer findet sich in der Antike so gut wie gar nicht; sonst aber gelten Alter, unheilbare Krankheit, Verlust der politischen Macht oder des Vermögens, drohende Sklaverei, Ehrlosigkeit und Schande aller Art, bloßer Lebensüberdruß als ausreichender Grund, dieses Leben zu verlassen, das man sich ja nicht selbst gewünscht habe. Sogar der Selbstmord aus Glück findet sich zuweilen in der Antike. Es kam vor, daß einem Menschen das Leben so viel Glück geschenkt hatte, daß er zu der Überzeugung kam, daß es jetzt mit ihm nur noch bergab gehen könne, und daß er dann beschloß, aus diesem Leben zu schreiten. Oft in der Form, daß er sich festlich bekränzte, mit seinen Freunden sich noch einmal zu einem Symposion versammelte und zum Schluß dann den rasch wirkenden Schierlingsbecher trank.

Das war das Lebensgefühl der Antike. Im besten Falle ein Rausch des Glücks, aber hinter dem Rausch lauerte der bange Zweifel, die geheime Furcht, die tiefe Schwermut und oft sogar die trostlose Verzweiflung. So, wie wir sie hier und da auf antiken Grabinschriften treffen:

„Unverschuldet wurde ich von den Eltern erzeugt, und jetzt gehe ich Unglücklicher zum Hades. Ich war nichts und wurde geboren, und wiederum werde ich nichts, wie zuvor. Nichts und gar nichts ist das Menschengeschlecht. Freund, laß mir noch den Becher blinken und biete mir den Trank zur Stillung des Jammers, gieße den Wein auf mein Grab."

Das ist das Lebensgefühl des antiken Menschen, des Menschen, der keine Hoffnung hat, wo ihn nicht schon ein Strahl der Weisheit göttlicher Offenbarung getroffen hat.

Sünde und Sittlichkeit in der antiken Welt

Im ersten Kapitel des Römerbriefes gibt der Apostel Paulus ein recht trübes Bild vom sittlichen Zustand der

antiken Welt. Die Heiden haben zwar Gottes unsichtbares Wesen erkannt, seine ewige Kraft und Gottheit, aber sie haben ihn nicht gepriesen noch ihm gedankt, sie haben sich für weise gehalten und sind Narren geworden. Daher hat auch Gott ihr Herz verfinstert und hat sie allen Lastern und Schändlichkeiten anheim gegeben. Biographen des Apostels Paulus haben gemeint, daß diese hier erhobenen schweren Anklagen auf eine gewisse persönliche Verbitterung des Apostels zurückzuführen seien. In seiner Rede auf dem Areopag in Athen hatte er ja die Griechen als ein frommes, gottesfürchtiges Volk gepriesen, er hatte sich auf einen Ausspruch eines ihrer Weisen, des Dichters Aratus, berufen, der gesagt hatte: „Wir sind seines Geschlechtes." Aber dann war die große Enttäuschung gekommen; die Philosophen von Athen hatten nicht auf seine Predigt gehört, und so, meint man, wäre Paulus erst zu seiner radikalen Verwerfung der antiken Welt, ihrer Weisheit und Sittlichkeit gekommen.

Genauer betrachtet, stehen beide Äußerungen des Apostels nicht in einem unlösbaren Widerspruch, auch wenn man bedenkt, daß Paulus ein Mensch leidenschaftlichen Temperaments war. Einerseits ist die Schilderung, die Paulus vom sittlichen Zustand der antiken Welt gibt, nicht zu düster, wenn man die gleichzeitigen Zeugnisse dieser Welt selbst liest, vor allen Dingen die der römischen Satiriker, eines *Petronius, Juvenal, Martial* und *Persius*. Andrerseits ist diese Stelle im Römerbrief nicht in erster Linie als moralisches Verwerfungsurteil über die antike Kultur gedacht. Sie geht nicht von einem moralischen, sondern von einem religiösen Standpunkt aus. Gleich im zweiten Kapitel wird ja auch die Moral des jüdischen Volkes derselben unbarmherzigen Kritik unterzogen; es heißt ganz allgemein für Juden und Heiden: „Darum, o Mensch, kannst du dich nicht entschuldigen, wer du bist, der da richtet. Denn worin du einen andern richtest, verdammst du dich selbst, da du dasselbe tust, worüber du richtest."

Die Frage nach der Höhe oder Tiefe der antiken Moral kann daher auch für den christlichen Forscher unabhängig von diesem Urteil des Paulus gestellt werden, wenn er sich nur bewußt bleibt der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit, die alle, ob Juden oder Heiden, der Erlösung bedürftig macht. Sowohl das Wort Moral, wie das ihm entsprechende griechische Wort Ethos bzw. Ethik stammen aus dem antiken Sprachschatz, das deutsche Wort Sittlichkeit ist nur die Übersetzung davon. Dies erweist, daß die Alten sich zum mindesten in ihrem Denken sehr intensiv mit dem sittlichen Verhalten beschäftigt haben, wozu sie ja um so mehr Ursache hatten, als ihre Religion ihnen wenig ethische Antriebe gab, da vor allen Dingen die homerischen Götter keine sittlichen Vorbilder waren. Daher äußert sich die durchgehende anthropozentrische Einstellung der griechischen Weltanschauung auch in der griechischen Ethik. Selbst die *Frömmigkeit*, die *Eusebeia*, also die Tugend, welche das Verhältnis der Menschen zu den Göttern ordnet, ist nicht so sehr Ausdruck der Gesinnung, der Innigkeit, der dankbaren Liebe zur Gottheit, als vielmehr Betätigung einer vorgeschriebenen, rechtlichen Pflicht. In Hesiods „Theogonie", dem Epos von der Entstehung der Götter und der Welt, findet sich der Mythos, daß Götter und Menschen zu Sicyon zusammenkamen und sich über den Kultus, die Gebete und Opfer verständigt hätten. Noch stärker betont die römische Religion die Rechtlichkeit der Frömmigkeit gegenüber den Göttern. Dasselbe Wort *pietas*, Frömmigkeit, das hier das Verhalten zu den Göttern bezeichnet, wird auch als Wohlverhalten gegen Eltern, Freunde, Kinder und Gastfreunde gebraucht.

Zur Frömmigkeit treten in der griechischen Ethik die sogenannten vier Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Weisheit, Mäßigkeit, Tapferkeit, welche als die vier natürlichen Kardinaltugenden ja auch in das thomistische System der christlichen Moral eingegangen sind. Es fällt auf, daß all diese Tugenden einen gewissen intellektuellen Charakter

tragen, Erkenntnis gehört nach griechischer Vorstellung mit zur Tugend; nur der Weise ist tugendhaft, wie auch umgekehrt nur der Tugendhafte wahrhaft weise ist. Als die Kerntugend von diesen vier hat man mit Recht die *Sophrosyne*, die weise Selbstbeschränkung, bezeichnet, den Gegensatz zur *Hybris*, dem frevelnden Übermut. Auch in dieser ist ein intellektuelles Moment enthalten, nämlich die Erkenntnis von den Grenzen des menschlichen Daseins und Lebens, seiner Kürze, Nichtigkeit und Wandelbarkeit. Sophrosyne geht sogar noch weiter als die Eusebeia, weil sie auch Ergebung gegenüber dem allmächtigen Geschick, der Moira, fordert, das noch über den Göttern steht. In der Sophrosyne äußert sich der echt griechische Sinn für das Maß, das Angemessene, sie ist daher sowohl eine ethische, als auch eine ästhetische Tugend. Eine besondere Erscheinungsform der Sophrosyne war die *Aidos*, die Schamhaftigkeit. Sie war den Griechen im hohen Maß zueigen, auch die in der griechischen Plastik übliche Darstellung des nackten menschlichen Körpers muß wesentlich als ein Zeichen hoher, edler und feinfühlig entwickelter Schamhaftigkeit gewertet werden. Auch über seelisches Schamgefühl und Zartheit des Empfindens verfügten die Griechen als ein zugleich aristokratisches und künstlerisches Volk. Selbstverständlich kann dabei immer nur an das *sittliche Bewußtsein* gedacht werden, an das, was man als sittlich forderte, und an das, dessen man sich schämte. Über die wirklich, tatsächlich geübte Moral Betrachtungen anzustellen, ist, besonders da es sich um die Moral eines ganzen Volkes handelt, ein aussichtsloses und wenig fruchtbares Unternehmen. Bei einer andern Erscheinungsform der Sophrosyne, der Enthaltsamkeit, der *Enkrateia*, zeigt sich allerdings schon eine gewisse Schattenseite des antiken Ethos. Enthaltsamkeit, Keuschheit auf geschlechtlichem Gebiete, galt gemeinhin nur in der Ehe, im außerehelichen Verkehr legte sich der Hellene keine Schranken auf, es sei denn die des Maßes, des *meden agan*, des „Nichts im Über-

maß". Die römische Ethik kannte ursprünglich eine höhere Schätzung der Jungfräulichkeit und Keuschheit, und das Römertum hat sich lange gegen Entartungserscheinungen gewehrt, die mit der griechischen Kultur kamen, um dann allerdings in der Kaiserzeit noch tiefer zu sinken, als es jemals in Griechenland der Fall war.

Im Verhältnis zum Mitmenschen ist beim Griechen leitend die Tugend der Gerechtigkeit, der *Dikaiosyne*, und nicht die Nächstenliebe. Der Grieche übt daher im hohen Maße die Liebe und Treue, die Freigebigkeit gegen den Freund, ist aber ebenso hemmungslos im Neid, im Haß, in der Grausamkeit und Rachsucht gegenüber dem Feind. Es gab die Tugend der *Philanthropia*, der Menschenliebe, für die uns aus Athen einige schöne Beispiele überliefert sind, die aber auch gesetzlich-rechtlichen Charakter trug. Im übrigen wurde Barmherzigkeit nur bestimmten Kreisen zuteil, dem Fremden, der als Gastfreund kam, dem Schutzflehenden, den Armen der Polis, den Greisen und den Toten, denen man die Pflicht des Begräbnisses schuldete. Auf Sklaven, Barbaren fand sie keine Anwendung, und erst, als in der Stoa sich bereits christlicher Einfluß bemerkbar machte, dachte man vereinzelt daran, eine allgemeine Menschen- und Nächstenliebe zu fördern.

Kennzeichnend für den Mangel einer wahrhaft empfundenen Nächstenliebe und Barmherzigkeit in der Antike sind die Grausamkeiten der Kriegführung, bei der meistens ganze Städte ausgerottet wurden, die harte Behandlung der Sklaven, die Kinderaussetzung, die römischen Gladiatorenspiele, Tierhetzen und Tierquälereien. Auf der anderen Seite ist das Verhalten gegenüber dem Nächsten im engeren Sinne, also den Menschen gleichen Blutes in der Familie und in der Polis sehr eingehend geregelt und wird, soweit es geht, streng innegehalten. Der Ehebruch als Massenerscheinung findet sich erst in der spätrömischen Kaiserzeit und auch hier nur in dem großstädtischen Publikum, das den Satirikern als Zielscheibe ihres Witzes diente.

Bei den natürlichen Tugenden ist auffallend das Fehlen der *Wahrheitsliebe* und *Ehrlichkeit*. Wer wie Odysseus klug zu lügen und zu betrügen versteht, wird nicht getadelt, sondern bewundert. Auch hierin äußert sich der kindliche Charakter des griechischen Volkes, die kindliche Freude an phantasievollen Erzählungen, an List und Schlauheit, die es mit der Wahrheit nie zu genau nimmt. Bedenklicher war der ständige Mißbrauch des Eides. Die *graeca fides*, die griechische Treulosigkeit, war sprichwörtlich. Sogar die Götter erschienen gelegentlich als meineidig, und Zeus mußte, wenn man ihm nicht ganz traute, beim Styx, dem Fluß der Unterwelt, schwören, wie man sich auch bemühte, schrecklichere und sicherere Formen der Verwünschungen gegen den Meineid zu erfinden. Auch waren nach griechischer Vorstellung die Meineidigen, die einzigen, die für ihr Vergehen in der Unterwelt gestraft wurden.

Schon dieser kurze Überblick über die antike Sittlichkeit läßt ahnen, daß der antike Mensch auch auf sittlichem Gebiet kein heiteres und unbekümmertes Leben geführt hat, daß er sehr wohl die bangen Gefühle der Schuld, des bösen Gewissens, der Reue, der Verzweiflung gekannt hat. Die entgegengesetzte Auffassung, als habe der antike Mensch jenseits von Gut und Böse gelebt, als sei Griechentum gleichbedeutend mit Hedonismus, Kult des Genusses und der Freude, gewesen, klammert sich an die größere Freiheit des antiken Menschen in Fragen des außerehelichen Geschlechtslebens. Hier haben wir es jedoch nicht mit einem Mangel an Gewissen, sondern mit einem irrigen Gewissen zu tun. Der Grieche sah das Wesen der Unsittlichkeit nicht in Verstößen gegen die sexuelle Enthaltsamkeit, sondern in der Hybris, im Übermut, im Stolz, der die Grenzen des Menschlichen überschreitet. Auch das spricht im Grunde nur für eine tiefe und richtige Auffassung des Sittlichen bei den Griechen.

Der Gegensatz zur Tugend war für den Griechen nicht etwa nur ein Mangel, sondern als Frevel, *Hybris*, etwas

sehr Reales, so daß man darauf in gewissem Sinne den christlichen Begriff der *Sünde* anwenden kann. Die Griechen und auch die Römer haben zu allen Zeiten ein sehr tiefes Sündenbewußtsein gehabt. Sie sind überzeugt, daß alle Menschen sündige Menschen sind. Schon in dem homerischen Hymnus an Apollo heißt es, daß die Hybris das Gesetz der sterblichen Menschen sei; ebenso erklärt Sophokles in der Antigone, daß allen Menschen gemeinsam sei, daß sie fehlen. Der Anlage zur Sünde entspricht auch die allgemeine Verderbtheit der Menschen, die stets zum Bösen geneigt sind und die durch das Gesetz nur noch aufgestachelt werden, das Böse zu tun.

Nitimur in vetitum, semper cupimusque negata.
Wir trachten nach dem Bösen und wünschen uns immer das, was uns versagt ist,

heißt es bei Ovid. Auch die griechischen Mythen sind voll von den Gedanken einer *Ursünde*, von dem unentrinnbaren Verhältnis zwischen Schuld und Strafe. Es ist also nicht das Christentum, das dem antiken Menschen erst künstlich ein Schuldbewußtsein eingeimpft und dadurch seine edle Natur gebrochen hat, nein, die Antike war selbst ganz erfüllt von Gedanken der Schuld. Ja, angesichts der Tatsache, daß der Mensch hier sogar durch die Götter selbst schuldig werden konnte, daß aber oft sogar diese Götter ihn nicht von der Schuld befreien konnten, erscheint die antike Auffassung von der Schuld noch um einige Grade düsterer und trostloser als die christliche, welche den schrecklichen Gestalten der Erinnyen nichts Gleiches an die Seite zu setzen braucht.

Da der antike Mensch Sünde kannte und nicht bloßes Unrecht, so kannte er auch den Gedanken der *Sühnung* und der Reinigung von der Befleckung durch die Schuld. Er gab sich also nicht mit der nur ethischen Forderung der Wiedergutmachung zufrieden, er fühlte, daß jede böse Tat

nicht nur ein Unrecht gegen die irdische Ordnung, sondern zugleich auch eine Sünde, ein Frevel gegen die überirdische Ordnung war. Zur Sühnung der Schuld kennt der antike Mensch wie fast alle Religionen das Opfer, er kennt aber daneben noch die Riten der Reinigung, die entweder durch Blut oder durch Wasser vollzogen werden. Er hat also auch die Vorstellung von der *Gnade* der Götter. Aber freilich „die Gnade der Götter ist keine allgemeine, keine für jeden Sünder vorhandene. Sie ist es weder hinsichtlich der zu sühnenden Sünden, da es deren gibt, welche ausdrücklich für unsühnbar gehalten werden, noch in Absicht auf die Geneigtheit der Götter, die dargebotene Genugtuung anzunehmen. Es gibt Fälle, wo kein Gebet erhört, keine Demütigung und Reue beachtet, kein Opfer gnädig angenommen wird. Daher ist es möglich, daß der Sünder alle Sühnmittel anwenden kann, ohne daß er sich deswegen der göttlichen Gnade mit Zuversicht getrösten darf. Denn gewiß und unverbrüchlich ist nur das von Zeus garantierte Gesetz der Vergeltung, ein von Zeus gewährleistetes Gesetz der Gnade gibt es nicht; es gibt keine Bedingungen, an deren Erfüllung eine Verheißung allgemeiner Gnade geknüpft wäre; diese Verheißung, das ist die Möglichkeit einer für alle Sünden, für alle Sünder vorhandenen Versöhnung hat erst Christus in die Welt gebracht" (*Nägelsbach*, „Nachhomerische Theologie").

Die griechische Sittlichkeit ist keine in sich geschlossene, selbstgenügsame Sittlichkeit, sondern strebt nach der *Erlösung*, der Religion, nicht anders, wie es auch Paulus im Anfange des Römerbriefes ausgedrückt hat.

Die antike Polis

Die antike Polis ist nicht etwa nur eine Form des politischen Lebens in der Antike, sondern sie war die alleinherrschende, bis in der hellenistischen Kultur vom Orient her andere politische Systeme übernommen wurden, und bis auch gleichzeitig der polisfeindliche Individualismus,

die Apolitie, der vorher nur von einzelnen Philosophen vertreten wurde, sich als ein weit gefährlicherer Gegner der Polis erwies. Nicht nur Athen und Sparta und die andern griechischen Städte, sondern auch Rom ist als Polis, als Stadtstaat, in die Geschichte eingetreten, und erst das Imperium der Cäsaren hat andere Formen politischen Lebens im Römerreich geschaffen, ohne die alten republikanischen Formen der Stadt Rom, wie das Weiterleben des Senats, der Konsuln usw. bezeugt, je gänzlich zu beseitigen.

Das Wesen der Polis besteht im *Zusammenfallen* von *Stadt und Staat*. Einen Staat im modernen Sinne, der sich gleichmäßig auf Stadt und Land stützte, hat es in der antiken Welt nie gegeben. Athen ist in diesem Sinne nie etwa die Hauptstadt von Attika, Sparta nie die von Lakedämonien, Rom nie die Hauptstadt von Latium oder Italien gewesen. Man mußte Städter, *polites, civis*, sein, um überhaupt ein politisches Recht zu genießen. Daher die hohe Bedeutung des römischen Bürgerrechtes noch in der Zeit des Imperiums, auf das sich auch nach seiner Verhaftung der Apostel Paulus beruft. Das Landleben kennt der antike Mensch aus der heroischen Vorzeit, die ihm allerdings in seiner epischen Literatur, vor allen Dingen in Homer und Hesiod, immer gegenwärtig war, und er kennt es in der Form der Idylle, das heißt der Flucht, der Erholung, der spielerischen Träumerei abseits vom politischen Leben. Eine politische Rolle hat das Land in der klassischen antiken Zeit nie gespielt. Völker, die sich nicht auf Städte, sondern auf Landbewohner stützen, wie die Makedonier, Thrakier, Epiroten galten schon deswegen, auch wenn sie rassisch und sprachlich den Griechen noch so verwandt waren, als Barbaren. Griechen und Römer haben die Polis und ihre Kultur nicht erfunden, da sie ja als Bauernvölker aus dem Norden eingewandert sind, sie haben die Polis vielmehr von der mediterranen, vorarischen Bevölkerung übernommen. Bereits die pelasgische,

die kretische und minoische wie auch die etruskische und karthagische Kultur waren eine Stadtkultur. Wohl aber haben Griechen und Römer die Stadtkultur zu einer Höhe gebracht, die einmalig in der Weltgeschichte dasteht. Als daher mit der Völkerwanderung germanische Stämme in den Raum des Westreiches eindrangen, die sich nicht mehr in die Welt der antiken Polis einordnen ließen, deren soziales Leben vielmehr wie im europäischen Norden auf dem Land, dem Feudalwesen, beruhte, mußte hier im lateinischen Westen die antike Kultur zugrunde gehen. Der Verfall der Städte, den man noch an den Ruinen von Rom und Trier und anderswo so gut beobachten kann, brachte den Verfall der Kultur ohne weiteres mit sich. Trotz des Verfalles der politischen Kultur der antiken Welt hat diese aber durch das in ihr entstandene *politische Denken* auf die ihr folgenden Kulturen weiter gewirkt und wirkt auch heute noch auf uns ein. Fast sämtliche Bezeichnungen unseres politischen Lebens haben wir aus der Antike übernommen: Politik, Demokratie, Aristokratie, Monarchie, Republik, Diktatur, Senat, Zensur, Plebiszit, Staat, Nation, Imperium, Legislative, Exekutive usw. Auch wo die Dinge sich gewandelt, oft sehr wesentlich gewandelt haben, bezeugt die Beibehaltung des antiken Namens, wie sehr antikes Denken unsere politischen Vorstellungen beeinflußt.

Das Wesen der antiken Polis beruht zum großen Teile darin, daß sie klein ist, so daß in ihr sich alle Bürger persönlich kennen. Es gab keine Anonymität und keine Flucht in ein unbekanntes, stilles Privatdasein, keine Flucht vor der Öffentlichkeit in der Polis. Wuchs die Bevölkerung einer Polis in einer längeren Friedensperiode an, so zog ein Teil der Jungmannschaft auf den Schiffen hinaus und gründete eine Tochterstadt, eine Kolonie, die aber nur durch Bande religiöser Ehrfurcht und blutmäßiger Verwandtschaft mit der Mutterstadt zusammengehalten wurde, im übrigen politisch völlig selbständig war. Die Griechen

waren im Gegensatz zu den Römern, bei denen die Kolonisation vor allen Dingen militärisch-politische Zwecke verfolgte, kein Eroberervolk. Höchstes Ziel einer griechischen Polis war die *Autarkia*, die Selbstgenügsamkeit. Es mußte soviel Land zur Polis gehören, um diese ernähren zu können, der Handel mußte für das übrige sorgen, und man mußte soviel Hopliten besitzen, um der Nachbarstadt militärisch gewachsen zu sein.

In ihrer Blütezeit war die antike Polis, um mit modernen Begriffen zu reden, zugleich Staat und Kirche. Darin beruhte ihre Größe, darin lagen aber auch die Keime zu ihrem verhältnismäßig frühen Verfall. *Außerhalb der Polis* gab es *kein Heil* für den antiken Menschen. Recht, Religion, Moral, Kunst, Erziehung, alles war der Polis untergeordnet, erfolgte im Namen der Polis, die Polis war die Religion und auch das Recht. Wer von der Polis geächtet war, der war nicht nur völlig rechtlos und ehrlos, der hatte sich auch von den einheimischen Göttern getrennt. Das Individuum hat keinerlei Rechte gegenüber der Polis, der einzelne ist hier völlig dem Allgemeinen untergeordnet. Selbst ein so individueller Kopf wie *Sokrates* hält die Gesetze seiner Vaterstadt für göttliche Wesen und weigert sich im Dialog Kriton, obwohl er ungerecht verurteilt ist, zu fliehen, weil er sich dadurch als undankbar gegen die Gesetze erweisen würde. Und *Plato*, der die Verdorbenheit und den Verfall der Polis Athen selbst erlebt und auch mit genügender Deutlichkeit beklagt hatte, denkt in seinen politischen Schriften in der „Politeia", in den „Gesetzen" und in seinen Briefen nicht etwa daran, die Macht der Polis zu beschränken, sondern er weist seinem idealen Philosophenstaat noch mehr Macht und Gewissensgewalt zu, als sie der empirische Staat seiner Zeit besaß. So sehr war das griechische Denken davon überzeugt, daß alle wahre Ordnung auf Erden nur eine politische Ordnung sein könne.

Und wenn schon Plato trotz aller trüben Erfahrungen

vom Zauber der antiken Polis nicht los kam, so ist es noch viel verständlicher, wenn das politische Denken der nachantiken Zeit immer wieder zum griechisch-römischen Vorbild zurückzukehren sich bemühte. Finden wir doch in der frühgriechischen und frührömischen Zeit alle die Eigenschaften, die einer politisch entarteten und verweichlichten Zeit so notwendig sind. Unbedingte Unterordnung des einzelnen unter die Gemeinschaft, eine Lebensganzheit, die nicht vom Individuum, sondern von der Polis bestimmt wird, ein militärisch-politisches Erziehungswesen, Freude an den Waffen und am Sieg, Mut und sittliche Größe im Unglück, Tapferkeit und selbstverständlichen Heroismus im Krieg. Sehen die einen in *Sparta* das unerreichte Vorbild politisch-kriegerischer Tüchtigkeit, so weisen die andern auf *Athen* hin, das auch den Geist, die Dichtung und die schönen Künste der Polis dienstbar gemacht hat. Das Zeitalter des Perikles mit seiner unvergleichlichen Blüte geistigen Lebens auf allen Gebieten zeigt, was ein begabter Führer in so kurzer Zeit aus den schöpferischen Kräften seiner Polis herausholen konnte.

Freilich fehlt es gegenüber diesem hellen strahlenden Bild der Polis, das in so mancher Darstellung der Antike uns als Vorbild und Hochbild vorgehalten wird, auch nicht an Stimmen der Kritik, des Widerspruchs und der Feindschaft. An erster Stelle ist hier *Jacob Burckhardt* zu erwähnen, der uns in seiner „Griechischen Kulturgeschichte" ein recht düsteres Bild der antiken Polis vor Augen führt. Man wird an Dantes erhabenen Haß gegen Florenz erinnert, wenn man die fast monotone Eindringlichkeit auf sich wirken läßt, mit der Burckhardt hier den Parteigeist, die Käuflichkeit, die Ungerechtigkeit und Grausamkeit, das Streber- und Denunziantenwesen, die Ausplünderung und Vernichtung der führenden Schichten und als Folge davon die völlige politische Teilnahmslosigkeit aller ausgezeichneten Individuen schildert. Wenn schon nach August Böckh die Griechen das unglücklichste Volk gewesen sind,

so haben sie sich nach Burckhardt vor allen Dingen durch ihre Polis und die damit verbundene politische Hypertrophie so unglücklich gemacht.

Denn die Polis war eben zu klein, zu sehr auf sich selbst und ihren kleinen, eng gezogenen Rahmen zugeschnitten, als daß sie sowohl eine wahrhafte politische Mission hätte erfüllen und auch das Individuum auf die Dauer hätte binden können. Salamis und Marathon dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß bei aller Tapferkeit und aller reichen Begabung die Griechen doch politisch die größten Versager der Weltgeschichte gewesen sind. Erst durch Alexander den Großen haben die Griechen eine Weltmission antreten können, sind sie, wenn auch nur für kurze Zeit, aus dem ständigen Hader und ihrer politischen Verkommenheit herausgerissen worden. Die Griechen sind wahrhaft das beste Beispiel dafür, daß mit der Überbetonung des Politischen nicht notwendig der politische Erfolg verbunden sein muß. Dabei hatten die Griechen durchaus keinen Mangel an politischen Köpfen. Ein Solon, Themistokles, Kimon, Miltiades, ein Perikles, Lysander, Alkibiades, Agesilaus, Epaminondas waren durchwegs schöpferische Begabungen auf politischem Gebiet, aber sie alle scheiterten an der Enge, dem Neid und der Mißgunst, der mit Notwendigkeit aus den kleinstädtischen Verhältnissen entspringen mußte. Sparta und Athen waren selbst in der Zeit ihrer Blüte und politischen Machtstellung, gemessen an der Einsicht der die Polis tragenden Schichten, nur ein „Groß-Abdera" (Schildbürgerstadt). Die antike Polis trat mit dem größten Anspruch der Unverbrüchlichkeit, ja geradezu religiösen Heiligkeit ihres Gesetzes, des Nomos, an den einzelnen heran. Aber dieser Nomos war doch nur eine Fiktion, weil er in ständigem Wechsel war zwischen Tyrannis, Aristokratie, Demokratie, Plutokratie, Oligarchie usw., weil ihm die höhere religiöse Weihe um so mehr abging, je mehr er zum Werkzeug nicht etwa nur der staatlichen Politik, sondern weit mehr noch der Politik im

Staat, der persönlichen und egoistischen Interessen der Kliquen und Demagogen wurde. Diese Politik auf engstem Raum züchtet dann immer mehr das *hervorragende Individuum* empor, das mit allen Mitteln zur Macht strebt, welches den Schwindel der politischen Ordnung durchschaute und sie seinen eigenen Zwecken dienstbar zu machen suchte. Nur durch Betrug und Gewalt war es in der antiken Welt möglich, zur wirklichen politischen Macht zu kommen; weder ein Cäsar noch ein Themistokles, weder ein Alkibiades noch ein Sulla, weder ein Augustus noch ein Lysander, weder ein Cicero noch ein Perikles haben es verschmäht, Mittel in ihrem politischen Handeln anzuwenden, die wir als anrüchig empfinden. Daß ein Staatsmann gerecht und unbestechlich war, bildete in der Welt der antiken Polis so sehr die Ausnahme, daß es wie bei Aristides und Cato eigens betont werden mußte.

Ebensowenig wie die Ordnung der griechischen Polis das griechische Volk zur politischen Macht führen konnte, sondern nur den Bruderkampf und die Selbstzerfleischung mit der Ausmerzung der Besten begünstigte, konnte sie auch auf die Dauer die individuellen Kräfte bannen. „In einer bestimmten Reifezeit des völkischen Lebens, die als das Erwachen des individuellen Selbstbewußtseins anzusprechen ist, wird *das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft* zum Problem. Nun ist er im mütterlichen Schoß seiner Volksgemeinschaft nicht mehr heil geborgen, sondern, mit allen Fasern in ihr verwurzelt, erfährt er sich doch als ein selbständiges Wesen in ihrem Kreis. Man kann diese Entwicklung radikal bejahen, indem man die Autonomie des Individuums verkündet (Sophistik-Aufklärung), man kann sie radikal verneinen, indem man das erwachende individuelle Leben abwürgt (Sparta-Kollektivismus)." (*Heinrich Weinstock* in „Polis". Der griechische Beitrag zu einer deutschen Bildung heute, an Thukydides erläutert, Berlin 1934).

Mit dem Problem Sparta hat sich in einer sehr aufschlußreichen Studie „Von Spartas Untergang" *Graf Üxküll*

Gyllenband auseinandergesetzt (enthalten in „Vom Schicksal des deutschen Geistes", Berlin 1934); er kommt zu keinem andern Ergebnis, wie schon *Schiller* in seinem Thalia-Aufsatz „Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon" und *Hölderlin* in seinem „Hyperion". Sparta war eine Sackgasse der griechischen Entwicklung, es blieb ewig ein Fragment, weil man zu früh die Ordnung des Instinktes durch ein krampfhaftes Wollen durchbrochen hatte. Auch *Wilhelm Dilthey*, der sonst ganz im antiken Sinne den Primat der Politik vor der Pädagogik fordert, kommt zu dem Ergebnis: „Die dorischen Staaten gingen unter trotz ihres Unterrichtswesens, weil die Ausschließung der wissenschaftlichen Bewegung schließlich die egoistischen Beweggründe der Habsucht und des Soldatenehrgeizes sich in Sparta schrankenlos hat entwickeln lassen."

Diesem Leben wider die Zeit, diesem Sichabschließen in eine Haltung künstlichen Pathos' konnte mit Recht bei *Thukydides* Perikles in seiner berühmten „Rede auf die Gefallenen" den athenischen Humanismus entgegensetzen. „Im freien Geiste ordnen wir das Gemeinwesen und ebenso die Mißhelligkeiten, wie sie der tägliche Verkehr miteinander bringt, indem wir uns nicht über den Nachbarn erbosen, wenn er sich einmal ein Vergnügen erlaubt, und auch nicht gleich Strafbestimmungen erlassen, die vielleicht keinen Schaden anstiften, aber die Leute verärgern... Bei der Erziehung der Jugend wollen jene durch eine Menge beschwerlicher Übungen aus den Kindern gleich Männer machen, wir hingegen gewöhnen uns, lässig schön zu leben und sind gerade so, wenn es darauf ankommt, imstande, unsern Feinden die Spitze zu bieten. Wir bedürfen nicht besonderer Übung in der Duldung schwerer Anstrengungen, um uns zum Krieg vorzubereiten, da unsere Tapferkeit nicht eine Wirkung der Gesetze ist, sondern des Charakters. Wir lieben die Schönheit ohne Verschwendung und wir lieben die Weisheit ohne Weichlichkeit."

Aber auch das perikleische Athen war, gemessen an der

gesamten griechischen Geschichte, nur ein kurzer Traum. Was Perikles politisch gewollt hat, die Verbindung einer politischen Demokratie mit einer Aristokratie des Geistes, beruhte auf einem Irrtum und brach noch zu Lebzeiten des Perikles in den Stürmen des Peloponnesischen Krieges zusammen. Perikles hatte sein eigenes Volk, den Demos von Athen, zu hoch eingeschätzt, der ein bequemes Leben des Genusses und keinen Dienst an der Polis und ihrer aristokratischen Kultur des Geistes wollte. Was Perikles für die Nachwelt geschaffen hat, das lag einzig und allein auf dem Gebiete der Kunst, der Philosophie, der menschlichen Kultur. Was der Demos von Athen nicht verstand und ihm nicht dankte, das nahm eine kleine Schar wirklicher Aristokraten des Geistes in sich auf, und auserlesene Geister der gesamten Menschheit fühlen sich noch heute dem Perikles zum Dank verpflichtet für eine kurze Blüte griechischen Geistes, griechischer Kunst, Weisheit und Schönheit, die zu uns aus den Bauten der Akropolis, den Marmorwerken des Phidias, den Tragödien eines Äschylos, Sophokles und Euripides spricht. Während Perikles meinte, daß er die Polis Athen zu ewigem Glanz und Ruhm erhöbe, hat er in Wahrheit nur einzelne hervorragende Individuen gefördert.

Nach dem Tode des Perikles ist auch in Athen der Schein eines Zusammengehens von Macht und Geist nicht mehr möglich. Wohl stellt Plato immer wieder die Forderung auf, daß Philosophie und Politik zusammengehen müssen, daß der gerechte und weise Staatsmann zur Herrschaft gelangen müsse. „Vom Unheil werden die Geschlechter der Menschen nicht loskommen, bis entweder das Geschlecht der rechten und wahren Philosophen zur staatlichen Herrschaft gelangt ist oder das der Gewaltigen in den Staaten durch Gottes Fügung wirkliche philosophische Haltung gewinnt" (aus dem siebenten Brief Platos). Plato, der selbst an Perikles soviel auszusetzen hatte, mußte in die Utopie flüchten; seine Versuche, eine Reihe sizilischer

Tyrannen erst zum Studium der Geometrie, dann zur Philosophie zu bekehren, scheiterten kläglich, und wo keine Tyrannen in Griechenland herrschten, da herrschte der Demos, der Sokrates in den Tod geschickt hatte. Es blieb den Weisen und den wahren Philosophen nichts anderes übrig, als sich von der Polis zurückzuziehen, für sich im Verborgenen, im Privaten zu leben und die Welt des Demos ihrem Verfall zu überlassen. Die *Religion der Polis*, welche an das Individuum die stärksten Anforderungen stellte, hat durch die Übersteigerung ihrer Ansprüche nur den völligen Individualismus großgezüchtet. Und so ist die Antike auch das geheime Zufluchtsland aller Individualisten, aller innerlich und äußerlich einsamen Menschen geworden, aller derer, die sich vom lauten Lärm der Gegenwart zurückziehen möchten in die Idylle und die abgeklärte Weisheit eines stillen Gartens der Selbstgenügsamkeit, der Weisheit und der Freundschaft zu ähnlichen, gleich gearteten Seelen.

Was Perikles nicht gelang, haben einzelne römische Kaiser wie Augustus und Hadrian noch einmal aufgenommen. Ihnen stand eine größere, gefestigtere und solidere Macht zur Verfügung, aber der antike Mensch, der sich innerlich schon von der Polis gelöst hatte, ließ sich auf die Dauer auch nicht geistig in die Welt des Imperiums einzwängen, weil auch das Imperium mit seinem Cäsarenkult nur als Ersatz der brüchig gewordenen Polisordnung dienen konnte. An seiner Verabsolutierung der politischen Ordnung ist schließlich auch das römische Imperium und mit ihm die antike Welt zugrunde gegangen, weil der Mensch der Spätantike dieser Ordnung, ihrer Willkür, ihrem ständigen Wechsel und ihrer Launenhaftigkeit innerlich müde wurde.

Die antike Kultur der Polis ging von der Auffassung aus, daß der Mensch nur in der Polis möglich sei, daß er Mensch nur vom Staate, von der Polis her sei. Dagegen erhob sich im schroffen Widerspruch die christliche Auffassung, daß

der Staat dem Menschen zur verantwortlichen Gestaltung gegeben und aufgegeben sei und daß der Staat dem Menschen und seinem Heil zu dienen habe. Diese Auffassung war religiös begründet, sie sah den Menschen in erster Linie als Kind Gottes und nicht als politisches Wesen, sie war daher keine politische Theorie, sie war auch keine Antwort auf die politischen Nöte der sterbenden Antike. Daher der bis zu Augustins Zeiten immer wieder erhobene Vorwurf, daß das Christentum Schuld am Untergang des Reiches sei, daher die Erbitterung der Christenverfolgungen auch seitens menschlich hervorragender und einsichtiger Kaiser, wie Trajan, Mark Aurel, Decius und Diokletian. Sah man doch, daß das Christentum gerade die wertvollsten Kräfte dem Staatsdienst entzog, weil es nicht mit dem Kaiserkult und dem heidnischen Götzendienst paktieren wollte, daß es sogar gegen Eidesleistung und Kriegsdienst einen nachdrücklichen passiven Widerstand leistete.

Trotzdem war diese *Opposition des Christentums gegen die politische Welt* anderer Art als die bloße Müdigkeit und Resignation des spätantiken Individualismus. Dadurch, daß das Christentum den Menschen an eine nicht nur überpolitische, sondern auch übernatürliche Ordnung band, konnte es nach seinem Sieg in der politischen Welt durch Konstantin auch dem Staate eine neue Aufgabe nicht nur in der Ordnung der Schöpfung, sondern auch der Heilsgeschichte zuweisen.

Sobald sich das Individuum mit seinem Anspruch auf Autonomie und Selbstherrlichkeit gegen die Polis erhoben hatte, war die Frage einer *neuen Bindung* gegeben. Die besten Geister der Antike, Sokrates, Plato, Euripides, Seneka, Plutarch, Vergil, waren sich darüber klar, daß diese neue Bindung nur eine *religiöse* sein konnte, daß sie nicht mehr aus der zu Ende gewirtschafteten Polis selbst kommen konnte. Selbst im Cäsarenkult, in seinen oft bizarren Formen, den er unter Nero, Commodus, Heliogabal annimmt, schwingt doch das Bewußtsein mit, daß

alle *Herrschaft* nur eine *sakrale*, von der Gottheit geweihte Herrschaft sein könne. Daher die Sehnsucht nach der religiösen Welt des Ostens, daher die Übernahme des Sonnen- und des Mithraskultes gerade durch die römischen Cäsaren.

Das Christentum ließ das Heil nicht durch den Cäsar, sondern durch den Menschensohn kommen. Es gab dem Menschen dadurch eine Würde, die ihm keine Philosophie und keine Religion der Antike vorher gegeben hatte. Es machte dadurch den Weg frei auch für eine neue Ordnung des Politischen, auch wenn dieser Weg in der Geschichte uns als kein gerader und nicht immer als ein glücklicher Weg erscheinen möchte. Denn wenn auch Tyrannei und Staatsvergötterung, Byzantinismus und Cäsaropapismus sich immer wieder an der Antike ein böses Beispiel nahmen – eins konnten sie nicht verhindern: das Christentum hatte die Gewissen befreit, sie von ihrer unglücklichen Verknüpfung mit der Polisordnung ein für allemal gelöst, es hatte einen Bereich des Menschlichen aufgewiesen, in den keine irdische Gewalt mehr hineinbefehlen konnte. In ihrer Totalität ist die Kultur der Polis daher für uns nicht mehr wiederholbar, denn, wie *Max Scheler* einmal sehr richtig in seiner Ethik bemerkt: „*Alle antike Staatsauffassung ist durch Jesus ein für allemal abgetan.*"

Sappho und die Frau in der antiken Welt

Die griechisch-römische Antike ist eine *männliche Kultur*, sie ist fast ausschließlich von Männern geschaffen und sieht die Welt mit den Augen des Mannes. Besonders seit der Perikleischen Zeit wurde in Griechenland aus der Zurückgezogenheit, in der die griechische Frau immer lebte, eine Zurücksetzung. Zwar strahlen aus der mythischen Welt, besonders in der Tragödienkunst des *Sophokles*, noch große Frauengestalten in die griechische Welt hinein, wie die Antigone. Wo aber die Frauen gezeigt werden, so wie sie sind, nicht wie sie sein sollen, wie in der tragischen Kunst

des *Euripides*, kommt es entweder zur Frauenfeindschaft oder zu einer pessimistischen Problematik über das Los der Frau:

> Von allem, was da lebt und Seele hat,
> Ist das unseligste Geschöpf die Frau.
> Erkaufen muß sie durch der Güter Menge
> Und was schlimmer noch als jenes,
> Muß nehmen ihn zu ihres Leibes Herrn.
> Das größte Wagnis aber ist doch dies,
> Ob schlecht, ob bieder, den sie nahm: Denn schimpflich
> Ist Scheidung Fraun und umöglich ganz,
> Dem Gatten sich versagen.
>
> Euripides, Medea.

Die perikleische Zeit war davon überzeugt, daß die Frau ein dummes, minderwertiges Wesen sei, das nicht logisch denken könne und das daher auch aller Bildung unfähig sei. Dies galt besonders von der Ehefrau, die man in einem regelrechten Harem, dem *Gynaikonitis*, einschloß, zusammen mit den Kindern. Dabei gab es in der Antike nicht die uns geläufige Redewendung „Frauen und Kinder", sondern „Kinder und Frauen", weil sich unter den Kindern ja noch die hochwertigen Knaben befanden.

Nur den *Hetären*, also Frauen mit einem leichten Lebenswandel, die freilich nicht mit den gewöhnlichen Dirnen auf einer Stufe standen, billigte man geistige Bildung, Geschmack und Kultur zu, und sie allein fanden auch Aufnahme in die Geselligkeit der Männer. Selbst Sokrates verkehrte im Hause der schönen Aspasia, der Geliebten des Perikles, während seine Ehefrau Xantippe nicht gerade im besten Rufe weiterlebte, sondern nur den Satz zu illustrieren scheint, daß man Philosophen nicht heiraten soll. Von da ab bevorzugt auch die Dichtkunst, besonders der Roman und die Novelle, die Gestalt der Hetäre, ohne je die geistige Tiefe eines modernen Romans zu erreichen. Der antike Roman und die antike Novelle erheben sich nicht über das Niveau unseres durchschnittlichsten Unterhaltungsromans für anspruchslose Leser. Es fehlt ihm die

psychologische Verfeinerung und die individuelle Charakterisierung der Personen, und sie fehlen deswegen, weil die Antike *keine verfeinerte seelische Liebe zwischen den Geschlechtern* kannte. Der Kult der männlichen Freundschaft hat die höheren, geistig-seelischen Sympathiegefühle der Griechen fast völlig in Anspruch genommen.

In der Welt des *Mythos* und der *epischen Dichtkunst* tritt uns auch in Griechenland die Frau wesentlich selbständiger, freier und gleichberechtigter entgegen als in den Dokumenten klassisch griechischer Kultur. Hera steht dem Zeus in den homerischen Gesängen durchaus nicht unterwürfig, sondern sehr gleichberechtigt gegenüber; sie hat ihren eigenen Zorn, vor dem selbst der Gatte etwas bangt, und oft weiß sie der Allgewalt des Olympiers durch kluge List ein Schnippchen zu schlagen. Auch die andern Göttinnen, Athene an der Spitze, werden uns als durchaus sehr selbstbewußte und mächtige Göttinnen geschildert. Es spricht daraus noch die alte indogermanische Auffassung, nach der wohl der Vater der Herr der Familie war, die aber auch der Frau, vor allen Dingen der Mutter und der Herrin des Hauses, eine hohe Würde zuerteilte. Würdig und innig zugleich ist auch die Auffassung, die wir bei den Helden Homers von der Ehe vorfinden. Man denke an den rührenden Abschied Andromaches von Hektor am skäischen Tor, man denke an Penelope, die zehn Jahre lang dem fernen Gatten die Treue hält, und deren königlicher Hoheit selbst das wüste Treiben der prassenden Freier nichts anhaben kann. Die römische Kultur hat diese hohe Auffassung von der Frau länger bewahrt, auch in geschichtlicher Zeit war die Würde und das Ansehn römischer Matronen unantastbar. In der griechischen Kultur, vor allen Dingen in der klassischen Zeit, sind es immer nur Überbleibsel oder Anklänge an die Welt des Mythos, die uns die Frau nicht als minderwertiges Wesen, sondern als Hüterin göttlicher Geheimnisse sehen lassen. Die Frau blieb Priesterin, durch den Mund der Pythia verkündete Apollo seine Weisheit

an ganz Hellas, bei den eleusinischen Mysterien und bei dem religiösen Feste der Thesmosphoriazusen fällt den Frauen die wichtigste Rolle zu, und in seinem Symposion legt Plato die tiefsten Worte über die Liebe einer Frau, der Seherin Diotima aus Mantinea, in den Mund.

Eine einzige Frau hat in historischer Zeit in vollem Maße das zu erringen verstanden, was männlicher Ehrgeiz sonst für sich allein in Anspruch nehmen wollte: Ruhm und Anerkennung. Es ist die *Sappho* aus Lesbos. Wir wissen wenig von ihrem Leben; vieles hat die Sage und vieles leider der Klatsch, das Geschwätz und Schlimmeres besonders der antike Komödiendichter hinzugedichtet. Sicher ist, daß sie aus altadeligem Geschlecht aus Lesbos stammte und um 600 gelebt hat. Den Dichter *Alkäus* dürfte sie gekannt haben, nennt sie doch Alkäus einmal die „veilchenlockige, hehre, süßlächelnde Sappho". Historisch ist wohl auch, daß sie Mytilene zeitweilig verlassen hat und nach Sizilien geflohen ist, wahrscheinlich um der Tyrannenherrschaft des Pittakos zu entgehen. Der „Parische Marmor", eine für Schulzwecke verfaßte, uns noch erhaltene Marmortafel geschichtlichen Inhalts, verlegt dieses Ereignis in das Jahr 596. Aus dem späteren Lebensalter der Sappho überliefert uns Herodot einen Zwist, den sie mit ihrem Bruder Charoxas hatte. Dieser hatte die Hetäre Rhodopis von ihrem Herren losgekauft und ihr aus Liebe die Freiheit geschenkt. Diese Hetäre lebte in der Stadt Naukratis in Ägypten, welche zu dieser Zeit bereits eine griechische Kolonie war. Bei seiner Rückkehr aus Ägypten empfing ihn die Schwester mit einem Liede voll strafender Sorge und bitteren Spottes. Das Lied ist uns teilweise noch erhalten.

Dagegen gehört völlig der Sage die Erzählung an, daß Sappho in den schönen Jüngling Phaon verliebt gewesen sei und, da ihre Liebe verschmäht wurde, sich vor Kummer vom Leukadischen Felsen in das Meer gestürzt hätte, eine Sage, der wir das Sappho-Drama Franz Grillparzers ver-

danken. Übereinstimmend wird berichtet, daß Sappho verheiratet gewesen sei, und daß sie eine Tochter Kleis besessen habe. Die Stellung der Frauen muß jedoch auf Lesbos weit freier und angesehener gewesen sein als später in Athen. Es wäre möglich, daß Sappho auch Priesterin etwa der von ihr so oft besungenen „goldenen Aphrodite" war. Aber auch nur als Dichterin muß sie eine angesehene Stellung innegehabt haben. Sie hatte um sich einen Kreis adliger junger Mädchen, die sie in allen musischen Künsten erzog, bis sie heirateten, und mit denen sie eine schwärmerische Freundschaft verband.

Diese Lieder der Sappho, welche die wichtigste Quelle zum Leben und zur Persönlichkeit der lesbischen Dichterin bilden, sind uns nur in ganz wenigen Bruchstücken erhalten, aber eine Zeile von der Sappho läßt verstehen, weshalb die Alten ihr fast göttliche Ehren erwiesen, weshalb Solon, Herodot, Plato, Aristoteles, Plutarch ihr als der größten Dichterin huldigten. Als der greise Solon einst von einem seiner Neffen ein Lied der Sappho hörte, erklärte er, daß er nicht eher sterben wolle, als bis er ein solches Kunstwerk auswendig gelernt habe. Von Plato stammt folgendes Distichon:

Unrecht zählen die Dichter nur neun der Musen; die zehnte
Sei die Sappho; sie singt, wie eine Muse nur sang.

Den modernen Leser wird zunächst wohl der Gegenstand dieser Poesie etwas befremden, und wenn er allzuschnell urteilt, wird er die Poesie der Sappho bei aller Anerkennung ihrer Gefühlstiefe und dichterischen Schönheit als schlechthin heidnisch und sinnlich bezeichnen. Einige Kirchenväter, die allerdings auch aus den Quellen spätantiken Klatsches schöpften, haben in der Tat mit Verdammungsurteilen über die Sängerin von Lesbos nicht gespart. In den Liedern der Sappho lebt südliche Sinnenfreudigkeit, leidenschaftliche Glut, aber die Glut einer Leidenschaft, die schmerzlich entsagt. Zudem sind diese

Lieder in Sprache und Empfindung von einer unübertroffen adligen Zartheit und Reinheit.

Man lasse einmal unbefangen zwei Abschiedslieder auf sich wirken, die sie Freundinnen bei deren Verehelichung schenkt.

Sterben will ich – ich lüge nicht.
Unter Schluchzen verließ sie mich,
Sagte mir vieles beim Abschied noch:
„Weh, wie schrecklich ist unser Los!
Sappho, nur ungern verlaß ich dich."
Ihr erwiderte ich darauf:
„Ziehe froh und gedenke mein,
Weißt du doch, wie wir dich geliebt.
Oder nicht? So erinnere ich dich,
Denn du hast es vergessen vielleicht,
Was wir an Zartem und Schönem erlebt.
Oft aus Veilchen und Rosen flochtst
Du dir die Kränze fürs Haar bei mir,
legtest um deinen zarten Hals
Ketten gewunden aus Blüten des Lenz.
Salbtest mit Myrrhen und kostbarem Öl
Dein schönlockiges Haupt,
Ruhtest auf weichem Pfühle aus...

Oder jenes andere, das ganz von der Gewalt der Leidenschaft durchpulst ist:

Göttern gleich erscheint mir jener,
Der dir gegenüber sitzet
Und, in deiner Nähe Süßes flüsternd,
Auf dich lauschet.

Kosend lacht er. Ach es macht mir
Fast das Herz im Busen springen.
Streift mein Auge dich nur flüchtig,
Stockt meine Stimme.

Meine Zunge schweigt gebrochen,
Zartes Feuer rötet rasch die Haut mir,
Vor den Augen dunkelt's, und in meinen Ohren
Widerhallt es.

Schweißgebadet bin ich und ein Zittern
Überfällt mich, ich erbleiche,
Sterbe beinahe, einer Ohnmacht nahe – ...
Alles muß jedoch ertragen werden...

Der große Romantiker unter den Altphilologen, *Karl Otfried Müller*, bemerkt mit Recht in seiner „Geschichte der griechischen Literatur", daß ein Abgrund die Offenheit und Naivität, mit der Sappho in ihren Gedichten die glühenden Empfindungen ihres Herzens aufschließt, von allen Äußerungen der Zudringlichkeit und Koketterie trenne. „In der Zeit der Sappho war im griechischen Volke noch viel von jener unschuldigen Unbefangenheit vorhanden, mit der Nausikaa bei Homer wünscht, daß ihr ein Gemahl wie Odysseus zuteil werden möge, und wenn auch eine größere Leidenschaftlichkeit im griechischen Volke verbreitet war, so hatte sich doch darin das Sinnliche und Geistige noch nicht so geschieden, daß das erstere, der edleren Beimischung entkleidet, in widerwärtiger Nacktheit vor das Bewußtsein getreten wäre."

Ebenso hat in jüngster Zeit *Helene Homeyer*, welche in einer lesenswerten Auswahl „Dichterinnen des Altertums und der christlichen Frühzeit" zusammengestellt hat (Paderborn 1937), die Sappho und ihren Ruhm auch gegen das Verdammungsurteil übermäßig strenger und vor allen Dingen schlecht unterrichteter Kirchenlehrer verteidigt. „Sie sahen nur das Heidnische in Sapphos Poesie, die südliche Sinnenfreudigkeit, die leidenschaftliche Glut. Sie fühlten nicht die göttliche Trunkenheit, die der Frömmigkeit nahe verwandt, ja ihre letzte Vorstufe ist. Tiefe Liebe ist immer jenseitig oder, wie Platon es im Symposion durch den Mund der Diotima kündet, sie geht immer darauf aus, das göttlich Schöne in seiner Einzigkeit zu schauen. In diesem Sinne war Sappho der frömmsten eine unter den Griechinnen und nicht durch Zufall die einzige Dichterin, der die Alten fast göttliche Ehren zollten."

Wer die Gedichte der Sappho und anderer heidnischer

Dichterinnen auf sich einwirken läßt, spürt, daß die antike Frau wesentliche Eigenarten hatte, welche sie der Botschaft des Christentums geneigter und empfänglicher machen mußten. Die antike Frau kannte nicht die Hybris, den Übermut und den bewußten Immoralismus des politischen Menschen, da sie fern von der Welt der Politik lebte. Sie kannte nicht die Ruhmsucht und den Stolz, da sie selbst gelernt hatte, in der Zurückgezogenheit, in der Stille, im Frieden des häuslichen Herdes und des Frauengemaches neue geistige Werte zu finden und sie zu kultivieren, schon ehe sie durch das Christentum eine religiöse Weihe erhielten. Der Stolz des antiken Menschen hatte wenig Sinn für Demut, für dienende Liebe, für ein Leben des Opfers und der Hingabe, von den antiken Frauen aber wurde dieses Opfer mit einer gewissen Selbstverständlichkeit verlangt. Das Christentum ist daher von den griechischen und römischen Frauen mit größerem Verständnis aufgenommen worden als von der Männerwelt, besonders der gebildeten und politisch führenden Welt. Von der antiken Frau wurde nicht in demselben Maße ein Ärgernis an den natürlich-heidnischen Menschen, eine Umwertung ihrer Werte gefordert; daher ist der Übergang hier leichter und müheloser erfolgt, daher haben Frauen dem Christentum den Weg besonders in die Kreise der höheren Gesellschaftsklassen geebnet.

Das Christentum hinwiederum hat der Frau eine neue Würde gegeben, nicht nur der Frau als Mutter, sondern auch der Frau als der Geliebten und der Gattin. Die zarte Poesie des Brautstandes gab es erst im Christentum. Die höhere vergeistigte Liebe zwischen den beiden Geschlechtern ist erst auf dem Boden des Christentums erblüht; diese ideale Liebe wollte die Antike nur innerhalb des eigenen Geschlechtes gelten lassen. Von der Marienverehrung des Mittelalters ist ein Glanz der Verklärung auch über die irdische Liebe erstrahlt, hat ihr die Wärme persönlichsten Gefühls und poetischer Schönheit verliehen.

Gestalten wie Dantes Beatrice und Petrarcas Laura waren in der antiken Welt noch nicht möglich. Das erhebt bis zur Stunde die christlich-moderne Welt über die antike Welt, deren leidenschaftlichste Stimme der Liebesglut doch eine einsame und bei aller Poesie unglückliche Stimme war.

Theokrit und das antike Naturgefühl

Wer sich als künstlerischer Mensch der Antike naht, sucht in ihr die schöne Natürlichkeit. Auch das Wort *Natura* ist lateinischer und damit antiker Herkunft, es entspricht dem griechischen Worte *Physis;* beide Worte bedeuten Zeugung, also ein Hervorgehen aus eigenen Trieben, Kräften und Gesetzen. Wie alles sah der antike Mensch auch die Natur religiös an. Das große Lehrgedicht des *Lucretius Carus „De rerum natura,* Über die Natur der Dinge" beginnt daher mit einem Anruf an die hohe Venus, die Mutter des Äneasgeschlechtes, die Freude der Götter und Menschen, weil sie die Göttin der Liebe und damit auch alles Entstehens und Werdens in der Natur ist.

Wie so vielem, was wir sprachlich aus der Antike übernommen haben, haben wir aber dem Worte Natur allmählich einen andern Sinn unterschoben. Dies kommt uns sofort zum Bewußtsein, wenn wir an das Wort „Naturalismus", also die von unsrer Auffassung von der Natur bestimmte Kunstauffassung, denken und fragen, ob die Antike einen Naturalismus gekannt habe. Diese Frage ist gelegentlich der Entdeckung einiger Papyrusfunde des Herondas und des Sophron gestellt worden. Der ungarische Philologe *Karl Kerényi* hat sich damit in seinem Buche „Apollon, Studien über antike Religion und Humanität" sehr eingehend beschäftigt und kommt zu dem Ergebnis, daß es einen Naturalismus im *modernen* Sinne in der Antike *nicht* gibt. Auch der antike Naturalismus ist hohe Dichtung und steht daher im Gegensatz zu unserm modernen Naturalismus. Der moderne Naturalismus geht von der Voraussetzung aus, daß es eine höhere, idealere Welt über der

Wirklichkeit des platten Alltages nicht gibt; die Natur ist bei ihm keine erhabene Göttin mehr, sondern ein unentrinnbares Gefüge kalter Gesetze. Die Dichtkunst hat bei ihm nur die Aufgabe, diese Natur getreulich wiederzugeben. Für die Alten hingegen und nicht nur für die Alten, wie Kerényi richtig bemerkt, bedeutete Dichtkunst eine von höheren Wesen ausgehende Inspiration, sie ist das lebendige Bewußtsein der Gegenwart eines höheren Seins.

Daher sieht der antike Mensch auch die Natur anders, als sie der moderne Mensch zu sehen gewohnt ist. Hüben und drüben herrscht ein anderes Naturgefühl. Die antike Kunst kennt keine eigentlichen Darstellungen der Natur, etwa des Meeres, des Hochgebirges, des Waldes, des Kornfeldes. Stets wird die Natur als belebt dargestellt, und die vielen Halbgötter der Griechen und Römer, die Nymphen, Najaden, Dryaden, Oreaden, Faune, Satyrn, Nereiden zeigen, wie sehr der antike Mensch die Natur als von göttlichen Wesen belebt sich dachte. Eine von lebenden Wesen freie einsame Natur, ein bloßes Wirken starrer Gesetzlichkeit war den Alten ein unvorstellbarer Gedanke. Daher ihre Abneigung gegen das Hochgebirge, gegen Wüsten, das wilde Meer und gegen alles Wilde und Erhabene in der Natur. Man hat der Antike oft das Naturgefühl überhaupt abgesprochen und gemeint, daß die Griechen und Römer überhaupt keinen Sinn für die Schönheit einer Landschaft gehabt hätten. Dagegen spricht schon Homer mit vielen seiner Schilderungen, die Lyriker, die spätere bukolische Poesie und die vielen Dichtungen des Horaz. Nur war den Alten die Natur etwas Vertrauteres, Alltäglicheres, da sie ja, wie heute noch die einfachen Leute in den Mittelmeerländern, den größten Teil des Tages in der freien Luft lebten und ihre Wohnungen nur zum Schlafen und Speisen aufsuchten. Auch das Theater, der Gottesdienst, der Unterricht, die Gerichtsverhandlungen und alle politischen Versammlungen und Entscheidungen fanden im Altertum unter freiem Himmel statt. Was den Alten im Gegensatz zu

uns fehlte, ist die sentimentale Versenkung in die Natur. Erst als in den antiken Großstädten Alexandria und Rom ein naturfernes Leben mit Mietwohnungen, eng zusammengepferchten Massen in mehrstöckigen Häusern entstand, meldete sich auch in der Antike die Natursehnsucht zum Worte.

Aus dieser spätantiken Natursehnsucht entspringt das Idyll. Als der Vater des Idylls gilt mit Recht *Theokrit*. Ist er auch kein Anfänger oder Neutöner wie Homer, sondern der Sänger alexandrinischer Spätzeit, so hat er doch mit seinen Hirtengesängen das Thema eines heiteren Glücks angeschlagen, eines Glückes ohne Betäubung und ohne Rausch, zu dem der abendländische Geist immer wieder zurückgekehrt ist, vornehmlich in Zeiten ausgereifter und abgeklärter Kultur. Theokrit gehört zu jenen Naturen, die in weiser Selbstbeherrschung das Glück eines harmonischen, gleichsam überströmenden Lebens gefunden haben, die aber in ihrem Glück immer lebendig, frisch, liebenswürdig und jugendlich geblieben sind. Leider wissen wir wenig von dem Leben dieses Glücklichen, so daß wir das meiste aus seinen Gedichten erraten müssen. In Sizilien, in der Nachbarschaft von Syrakus, ist er in den letzten Jahren des vierten Jahrhunderts geboren, wahrscheinlich auf dem Lande, mit dessen Sitten er sich so vertraut zeigt. In seinem Gedicht „Die Chariten" sucht er Hilfe und Lohn für seine spärlich belohnte Dichtkunst bei Hieron, der damals erster Feldherr, später König von Syrakus war. Er verspricht ihm die Unsterblichkeit, die Homer den Trojakämpfern, Simonides den thessalischen Adligen, Pindar den Olympiasiegern ersungen hat. Aber man hat in Syrakus kein Mitleid mit seinen Chariten, die hungern und frieren müssen, jeder denkt, daß Homer für alle genug gesungen habe, und daß man sich um lebende Dichter nicht groß zu kümmern brauche.

So verläßt Theokrit die sizilische Heimat und geht nach *Alexandrien*, dem *Sitz hellenistischer Wissenschaft und Poesie.*

Hier hatte Ptolemäus I. um 300 das Museion gegründet, das zugleich Kultstätte der Musen, Bibliothek, Erziehungsanstalt und Heim für gelehrte Forscher war. Seine Nachfolger, Ptolemäus II. Philadelphos und Ptolemäus III. Euergetes setzten diese großartige Kulturpolitik fort, und Alexandrien wurde im dritten Jahrhundert die Weltstadt des Hellenismus. „Die übrigen Städte sind Städte des anliegenden Landes, aber Dörfer von Alexandria, denn Alexandria ist die Stadt des Erdkreises" heißt es in einem Papyrustext. In der Tat hatte das Leben in Alexandria sehr viel Ähnlichkeit mit dem in unsern modernen Weltstädten. In einer – vom Meer abgesehen – recht öden und trostlosen Umgebung wohnten hier auf engem Raum dicht zusammengedrängt riesige Menschenmassen verschiedenster Kulturen und Rassen. Griechen, Juden, Ägypter, Araber, Libyer, Nubier, bunt zusammengewürfelt, ohne einheitliche Tradition, in erster Linie für Handel und Gewerbe interessiert. Das Leben in Alexandrien war naturfern, wie in unsern Großstädten; hier gab es keine Berge, keine schattigen Wälder, keine murmelnden Quellen, keine wilden Tiere, sondern kunstvolle Wasserleitungen, gepflegte Parks und sogar Gärten mit wilden Tieren. Aber gerade aus dieser Naturferne entsprang die Aufnahmefähigkeit für eine Kunst des reinsten Naturgefühls, wie sie Theokrit in Alexandrien schaffen sollte.

Freilich fand Theokrit in Alexandrien kein Publikum vor, wie es noch Äschylos, Sophokles, Euripides und Aristophanes in Athen erlebt hatten, ein Volk, das an der Kunst noch lebendigen Anteil nahm. Weder bei der Masse, noch bei den reichen Handelsherren Alexandriens dürfen wir großes Kunstverständnis voraussetzen; die Kreise, für welche die Alexandriner dichteten, beschränkten sich vielmehr auf das Museion selbst und den Hof der Ptolemäer. Die alexandrinische Dichtung ist gelehrte Dichtung, die meisten Dichter sind zugleich Forscher, Bibliothekare und Philologen. Ihre Werke sind wahre Fundgruben mytholo-

gischen Wissens und gelehrter Anspielungen... In Alexandrien ist die Kultur des Buches zu Hause, wahrscheinlich nicht unbeeinflußt vom Geiste der priesterlich gelehrten ägyptischen Kultur, und hat von dort über das antike Rom ihren Siegeszug durch die abendländische Welt begonnen.

Wir wissen nichts darüber, inwiefern sich Theokrit selbst an der gelehrten Arbeit der Bibliothek beteiligt hat. Aber mit dem gelehrten Haupt der alexandrinischen Dichterschule, Kallimachos, ist er eng befreundet gewesen, und der Einfluß der kunstvollen Verstechnik des letzteren ist bei ihm unverkennbar. Die Alexandriner besaßen nicht mehr die Kraft, Neues zu schaffen, so wie Athen im fünften Jahrhundert die Tragödie hervorgebracht hatte, aber sie waren Menschen von verfeinertem Geschmack und auserlesener Bildung. Auf der einen Seite pflegten sie bewußt altertümliche Formen der Dichtung, Epos, Elegie, Jambus, Epigramm, sie dichten sogar wieder in den alten Dialekten des Ionischen und Dorischen. Theokrit selbst hat in einigen Liedern den längst verschollenen äolischen Dialekt und die lesbischen Versmaße eingeführt. Auf der andern Seite lieben die Alexandriner einen gewissen Realismus und Naturalismus. Das Entlegene, das Unberührte, das Wildgewachsene, das Urwüchsige des Volkstums hat für sie, wie für alle überreif gewordenen Kulturen, einen besonderen Reiz. Niemals allerdings sprengt bei ihnen der Naturalismus die Form, diese bleibt stets vollendet, gekonnt, klug, berechnet. Es kommt hier sogar zu einer Übersteigerung der Form, einem Überschuß an Effekten, einem barocken Pathos der Gestalten und der Bewegtheit, wie wir es analog in der Plastik an den Figuren des Pergamonaltares so gut bewundern können.

Theokrit hat sich die technischen Künste der Alexandriner angeeignet und hat sie meisterhaft beherrscht. Sein Genius hat sich hier frei nach allen Richtungen entwickeln können. Wir besitzen von ihm ländliche und städtische Idyllen, Epen, Hymnen, Epigramme, Jamben, äolische

Lieder. Stets aber herrscht bei ihm der dichterische Genius und die Kraft der Erfindung über die Form, nie unterliegt er der Gefahr des barocken Manierismus. Seine Darstellungen des ländlichen Lebens sind unreflektiert und kennen auch noch nicht die später bei Vergil so beliebte Allegorie. Stets weiß er durch schmucklose Anmut, echte Naivität und lebendige Anschaulichkeit in Beschreibung und Charakteristik zu fesseln. Ernst und didaktische Weisheit wechseln mit Witz, derber, burschikoser Freude und drolliger Situationskomik.

Am bekanntesten ist Theokrit durch seine „Idyllen" oder „Hirtengedichte" geworden, die sich *Vergil* in den Eklogen seiner *Bukolika* zum Muster genommen hat und die auch sonst noch von einer langen Reihe antiker und moderner Dichter nachgeahmt worden sind. Salomon Geßner und Mörike wären von deutschen Dichtern als seine nächsten Verwandten zu nennen. Ja, man kann fast sagen, daß die Poesie ganzer Zeiten, wie die des Rokoko, oft nichts anderes darstellt als eine breite Ausmalung des einmal von Theokrit angeschlagenen Themas. Freilich weiß Theokrit noch nichts von der Geziertheit und Empfindsamkeit, von der höfischen Koketterie späterer Zeiten. Seine Hirten sind durchweg derbe Burschen, nicht so verfeinert, so zahm und blaß wie sie schon Vergil darstellte, sondern oft recht grob und ungeschminkt natürlich. So natürlich, daß wir uns an ihnen uneingeschränkt zu erfreuen vermögen, wenn auch diese Natürlichkeit ursprünglich einen besonderen Reiz für die verwöhnten literarischen Genießer Alexandrias darstellen sollte. Auch trägt der Dichter kein Bedenken, sich selbst in der Maske des Rinderhirten Simichidos unter die bukolische Schar der Korydon, Bottos, Damoidas, Daphnis, Chloe, Tityros, Amaryllis zu mischen und dort gelegentlich sogar seine literarischen Ansichten vorzutragen.

Aber stärker als diese literarischen Bedingtheiten ist der Glanz des Sommers, die Frische des Empfindens, das Naturgefühl und die Naturliebe, die uns aus jeder Zeile der Idyllen

Theokrits entgegenklingen. Es ist der sonnenflimmernde südliche Sommertag mit dem Zirpen der Grillen, dem Gurren der Tauben, dem Duft der Ernte und des reifenden Obstes, dem Rauschen von Baum und Busch, dem leisen Blöken der Herden, der uns hier in beglückender sinnlicher Anschaulichkeit entgegentritt. Herbststimmungen, Mondschein, Abenddämmerungen, alles was an Nacht, Kälte und Nebel erinnert, fehlt hier völlig, es herrscht nur das volle Glück des Sommers und des in sich glücklichen Südens. Die Schönheit der Landschaft tritt uns in Baumgruppen, in Grotten und leise murmelnden Quellen entgegen, wo Nymphen mit den Schäfern scherzen und Faune sie neckisch belauschen. Nur das Anmutige und Heitere liebt der antike Mensch an seiner Landschaft, diese Landschaft muß ihm aber zugleich der poetische Schauplatz unschuldiger Freuden und eines natürlichen Glückes sein, wie es eben nur die Hirten auf den Feldern noch genießen können.

So spricht aus den Idyllen des Theokrit wie aus aller bukolischen Dichtung auch eine geheime *Paradiesessehnsucht*, die Sehnsucht nach einem Dasein, da der Mensch in der unverkünstelten und einfachen Natur auch den Göttern nahe ist, das noch frei ist von der Verstrickung schwerer Schuld. Auch das Christentum hat sich dieser Sehnsucht des antiken und darin auch natürlichen Menschen bemächtigt. So heißt es im Weihnachtsevangelium: „Es waren aber Hirten auf dem Felde", und so enthält die *Frohe Botschaft* an die Menschen von Anfang an ein *pastorales Element*. Und der christliche Volksglaube hat zu allen Zeiten die Hirten, die er alljährlich zur Weihnacht in Bildwerk und Mysterienspiel um die Krippe des Weltenheilands versammelt, nie anders zu sehen vermocht als auch Theokrit und Vergil ihre Hirten sahen. Und wie Vergil seine messianische Weissagung unter seine Hirtengesänge einreihte, so ertönten im christlichen Zeitalter Hirtengesänge zum Lobe des göttlichen Kindes. „Quem pastores laudavere, den die Hirten lobten sehre", wie es in einem alten schönen

deutschen Volkslied heißt. So hat das Idyll stets seinen, wenn auch bescheidenen Platz neben dem Mysterium bewahrt.

Horaz und die antike Lebenskunst

Bis zur Romantik stand die *lateinische Literatur* gleichberechtigt der griechischen im abendländischen Kulturbewußtsein gegenüber, ja im humanistischen Unterricht wurde ihr eine Vorzugsbehandlung zuteil. Im neunzehnten Jahrhundert gingen Romantik, klassische Philologie und Neuhumanismus von der Voraussetzung aus, daß die Griechen besonders uns Deutschen viel näher stehen, und daß die römische Literatur, der es an Ursprünglichkeit und Originalität fehle, als eine Epigonenliteratur und damit als zweitrangig gewertet werden müsse. Die römische Literatur sei nichts anderes als hellenistische Literatur auf italischem Boden; die Größe des römischen Volkes liege ausschließlich auf politischem und juristischem Gebiete. Auf geistigem Gebiete hingegen sei kein Volk so unschöpferisch und steril gewesen wie das römische, das ja sogar seine Götter und seine Religion von den Griechen übernommen habe.

Eine literarisch-ästhetische Betrachtung, die allein vom Standpunkt der Originalität ausging, und die an jede Poesie die Maßstäbe Homers und der Äolier anlegte, mußte allerdings folgerichtig zur Entthronung Vergils und Horazens kommen. Nur *Friedrich Nietzsche*, der in seiner Jugend gleichfalls zu den begeisterten Verehrern der Griechen gehörte, gab im Alter den Römern und ihrer männlichen Art zu schreiben den Vorzug und bekannte von seinem Verhältnis zu Horaz: „Bis heute habe ich an keinem Dichter dasselbe artistische Entzücken gehabt, das mir von Anfang an eine Horazische Ode gab. In gewissen Sprachen ist das, was hier erreicht ist, nicht einmal zu wollen. Dies Mosaik von Worten, wo jedes Wort als Klang, als Ort, als Begriff, nach rechts und links über das Ganze hin seine Kraft ausströmt, dies Minimum in Umfang und Zahl der Zeichen,

dies damit erzielte Maximum in der Energie der Zeichen, das alles ist römisch und, wenn man mir glauben will, *vornehm* par excellence." Schon vor Nietzsche hatten *Lessing* und, was mehr sagen will, *Herder*, der Entdecker des Volksliedes, sich für Horaz, seinen Charakter und seine Poesie ausgesprochen. „Horaz hat das Glück gehabt, von Menschen aller Art, die sich sonst um Dichter wenig bekümmern, von Welt-Erfahrungs-Geschäftsmännern, und zwar bis zum höchsten Alter hinan, unvergeßlich geliebt zu werden. Greise, die sonst keinen Römer lasen, lasen ihn und hatten Stellen aus ihm im Munde... Der angenehmste Gesellschafter ist ein naiver schlichter Mann, ohne hohe Ansprüche einer drückenden Größe, der das Leben liebt und dessen Gebrauch kennt, übrigens gefällig, jeder Hora bequem, und dabei golden von Gemüt, fest wie ein Anker. Um einen solchen vertauschen wir gern das größte Genie, den lustigsten Witzling, den tiefsten Denker. Ein solcher ist Horaz, er lehrt und übt die wahre Philosophie, den Genuß und Gebrauch des Lebens auf die lieblichste Weise; er singt sie uns ein. Daher, daß er zu allen Zeiten so viele und treue Liebhaber fand, die sich an ihm erheiterten, stärkten, erquickten. Wo man aufschlägt, findet man Winke dahin; wenn man in sein fröhliches Gesicht sieht, erinnert man sich, wozu man lebt." So verteidigt Herder seine Freundschaft zu Horaz und zum Horatianismus. Und so ist es auch in den Jahrzehnten geblieben, als die zünftige Wissenschaft Horaz als den Dichter der flachen, tändelnden Mittelmäßigkeit und der servilen Hofpoesie abtat, bis auch jetzt diese Wissenschaft wieder die *eignen Werte der lateinischen Poesie und die Eigenart des Horaz* zu erkennen anfängt. Man sieht ein, daß es falsch ist, echte Kunst mit Jugendlichkeit und Ursprünglichkeit gleichzusetzen, sondern daß es auch eine Kunst der männlichen Reife gibt, eine Kunst hohen Könnens, geistiger Klarheit und Ruhe.

Horaz selbst ist in der Einschätzung seines dichterischen Könnens immer sehr bescheiden gewesen. Er weiß um

seine Abhängigkeit von Anakreon, Alcäus, Archilochos und Sappho und windet ihnen neidlos Kränze. Mit Pindar, dem Schwan Apollos, wagt er sich nicht zu vergleichen, sondern nur mit einer kleinen, fleißigen Biene:

Ego apis Matinae
More modoque,
Grata carpentis thyma per laborem
Plurimum, circa nemus uvidique,
Tiburis ripas operosa parvus
    Carmina fingo.

Ich selbst dem Matiner Bienlein
Ähnlich geartet,
Das sich Kost aus Thymus in Fleiß und Arbeit
Nippend sucht, so rings am Gehölze Tiburs
Und der Bäche Umuferung bild ich Kleiner
    Mühsame Liedlein.

(Carm. IV, 2)

Vielleicht ist Horaz hier selbst ein wenig ungerecht gegen sich. Die Skala seiner Gedanken und seiner Verse reicht weiter als die tändelnde Trink- und Liebesfreudigkeit des Anakreon. Philosophische Gedanken aus der Stoa und der milden Lehre des Epikur sind in sie eingeströmt. Daneben bleibt der antike Pessimismus, der sich dem Gedanken der Vergänglichkeit alles Irdischen nicht entziehen kann. Wir alle sind nur Schatten und Staub, unser aller wartet der Hades, und nie wissen wir, ob die Götter dem Heute ein Morgen folgen lassen. Unerbittlich fliehen die Jahre, und an Stelle der blühenden Jugend tritt das beschwerliche und entsagende Greisenalter. In diesem ständigen Wechsel des Glückes und des Unglückes soll der Mensch sich unerschütterlichen Gleichmut bewahren und nicht allzuviel sich mit unnützen Sorgen abplagen. „Fern bleibe meinem Hause das Elend der Armut", so bittet der Dichter, „das Schiff sei groß oder klein, das mich trägt, ich werde ebenso zufrieden sein; wenn mein Schiff nicht mit geblähten Segeln von ungünstigen Winden getrieben

wird, so habe ich darum doch nicht die Winde gegen mich, an Gesundheit, Geist, Aussehn, Verdienst, Rang, Hab und Gut mag ich der Letzte unter den Ersten sein, stehe aber immer noch vor den Letzten." Horaz besitzt die goldene Lebenskunst, sich mit wenigem zu freuen. Wie echt ist seine Freude, als ihm sein Freund und Gönner Mäcenas ein Landgut schenkt.

Das war immer mein Wunsch: ein Äckerchen, nicht zu geräumig,
Wo ein Garten und nahe dem Haus ein lebender Quell sei,
Auch darüber ein wenig von Waldungen. Mehr noch und Bess'res
Haben die Götter verliehn. Wohl ist's. Nichts weiter erfleh ich.

Es liegt etwas Südliches, Sonniges in dieser stillen Lebensweisheit. In einer Epistel nennt Horaz sich selbst einmal *solibus aptum* für alle Sonnen geschaffen. „Mag es um ihn auch stürmen und toben, mögen Kriege und Unwetter den Himmel umwölken: Horaz will der Sonne und der Sehnsucht nach ihrem milden Rausch treu bleiben. Solange die Jahre grünen, weg mit den Furchen des Alters von der Stirn. Wein und Sang sollen den Verdruß besiegen."

Es ist die liebenswürdige reine Menschlichkeit, die uns immer wieder mit ihm versöhnt, auch wo wir an seine Grenzen als Mensch und Dichter stoßen. In Horaz ist nichts Krankes, keine die Vernunft betäubende Leidenschaft, sondern die ruhige, überlegene Gesundheit und das harmonische Gleichgewicht, das ihn vor Utopien und Sentimentalitäten bewahrt. Auf die freundliche Nachsicht, die er mit sich selbst in dem Spruche übt: „*Homo sum, humani nil a me alienum puto,* Ich bin ein Mensch und glaube, daß mir nichts Menschliches fremd ist" hat er schon einen gewissen Anspruch, weil aus ihm immer eine *edle* und *gemäßigte Menschlichkeit* spricht.

Man hat in Horaz oft den Vertreter einer rein *individualistischen Lebensauffassung* gesehen, einen wenig starken und etwas haltlosen Charakter, der sich nur um des Erwerbes willen an den Thron des Augustus gedrängt habe,

nachdem er mit seinen eigenen republikanischen Jugendidealen politisch und, noch schlimmer, menschlich Schiffbruch erlitten habe. Das Zugeständnis des Horaz in seiner Ode an Pompejus Varrus, daß er bei Philippi unrühmlich seinen Schild verloren habe, hat man ihm oft genug als bewußte, zynische Feigheit vorgeworfen, und vergebens hat ihn selbst Lessing deswegen in Schutz genommen. Auch in der altgriechischen Welt hatten ja nicht überall Spartanersitten geherrscht, und bereits Archilochos hatte gespottet: „An meinem Schild freut sich jetzt einer der feindlichen Saier, den ich als untadelige Waffe unfreiwillig am Strande zurückgelassen habe. Doch ich selbst entkam ja dem Ende des Todes. Fort denn mit diesem Schilde. Ich werde mir einen besseren kaufen."

Mit noch größerer Ironie nennt sich Horaz in der vierten Epistel des ersten Buches „ein fettes, glänzendes Schweinchen aus der Herde Epikurs". Auch seine Begeisterung für ländliche Einfachheit durfte nicht mit den Gesetzen der Feinschmeckerei in Widerspruch geraten, wovon die dritte Epode erzählt, in der er sich bitter beklagt, daß ihm Mäcenas, zur Belohnung seines „Preises des Landlebens" in der sechsten Satire, einen Knoblauchkloß, die Nahrung der Schnitter, vorgesetzt habe. Wohl kann Horaz feierliche Töne anschlagen, und wohl hat er das unübertroffene Motto alles geistigen Aristokratentums geprägt: *Odi profanum volgus et arceo*, Ich hasse das gemeine Volk und wehre es von mir ab." Aber seine eigene Lebenserfahrung ließ nicht sehr viel von dieser fast priesterlichen Distanz spüren. „Wohin mich die Laune des Augenblicks treibt, gehe ich für mich allein; ich erkundige mich, was das Gemüse und das Mehl kostet, oft treibe ich mich abends unter den Gauklern des Zirkus herum oder bummle auf dem Forum einher. Ich bleibe bei den Wahrsagern stehen, darauf gehe ich wieder nach Hause zu meinem Teller Erbsen mit Lauch und Pfannkuchen; auf dem weißen Steintisch zwei Becher, ein Schöpfgefäß und ein Maß, ein bescheidenes Salzfaß und

irdenes Geschirr. Dann gehe ich zu Bett, ohne an das Morgen zu denken, und bleibe liegen, bis um neun oder zehn." Das *dolce far niente* und die unbekümmerte, naive Lebenslust eines Menschen, der unter südlicher Sonne geboren ist.

In seinen *Liebesliedern* ist Horaz vielleicht am wenigsten original. Sie wirken alle anempfunden, hat er sie doch auch erst als gereifterer Mann geschrieben, der die wirklichen Stürme des jugendlichen Herzens nicht mehr kennt. Es fehlt ihnen die naive aus unmittelbarem Empfinden strömende Leidenschaft, die wir bei *Catull* bewundern, und selbst *Properz* übertrifft ihn an Glut, *Tibull* an Innigkeit des Fühlens und Dichtens. Echter und natürlicher ist Horaz in seinen Freundschaftsoden, wie ja die Freundschaft die bevorzugte Tugend etwas zarter und ironisch-skeptischer Naturen zu sein pflegt.

Wie aber steht es mit seinen *politischen Oden*, den berühmten Römeroden, auf die er von allen seinen Werken so stolz war und die er als *carmina non prius audita*, als vorher nie gehörte Lieder bezeichnete? Horaz hat nicht wie Plato um das Problem des Geistes und der politischen Macht gerungen, er hat sich fast lässig in die einmal gegebene politische Notwendigkeit ergeben, und trotzdem lebt er in der Geschichte weiter als der Dichter des *augusteischen Zeitalters*, das, wie die kurze Blüte attischer Kunst zur Zeit des Perikles, zu den *goldenen Zeitaltern der Menschheit* gehört.

Augustus zehrte geistig und politisch von dem Erbe seines Oheims *Gajus Julius Cäsar*, den er weder als Feldherr, noch als Staatsmann und vor allen Dingen nicht als Schriftsteller erreichte. Was hätte näher gelegen, als daß sich an die glänzende und überragende Gestalt Cäsars, dessen Name noch heute gleichbedeutend mit der höchsten Steigerung menschlicher Macht und Würde ist, bereits die Sehnsucht, Verehrung und Begeisterung der Dichter, Schriftsteller und Künstler angeschlossen hätte? Aber zur

Anhängerschaft Cäsars zählten nur rauhe Soldaten, zählte die große Masse des hungernden Volkes und nur wenige ihm geistig verwandte, gleich hochstehende Gefährten. Es sind die letzteren, die engste Umgebung Cäsars, unter deren Dolchstößen er an den Iden des März 44 in der Curia Pompeia niedersinkt. *Cicero*, der Cäsar so manches verdankte und für seine Größe nicht blind sein konnte, erklärt sich für seine Mörder. Als der junge *Brutus* in Athen, der vornehmsten Universitätsstadt, dem Oxford der antiken Welt, erscheint, jubelt ihm die junge gebildete Welt zu. Unter denen, die zu den Fahnen der Cäsarmörder eilen, ist auch Quintus Horatius Flaccus. Nach der Niederlage trifft ihn die Strafe der Konfiszierung seines väterlichen Erbgutes. Vergil und Properz, die zwar nicht offen gekämpft hatten, trifft das gleiche Schicksal, woraus man schließen kann, auf welcher Seite zum mindesten ihre Sympathien standen.

Woher dieser Haß, diese Leidenschaft in einer Welt, die wie die Antike doch vorgab, *menschliche Größe* zu verehren, von der wir noch die Achtung vor dem Eigenwert des Menschlichen lernen möchten? Dieser Haß saß tiefer, als daß ihn die Bewunderung für den Genius eines Cäsar, die zweifellos auch ein Cicero empfand, hätte zum Stillschweigen bringen können. Der antike Mensch war stolz auf seine Freiheit und kannte keinen tieferen Haß als den gegen die Tyrannen. Unbeschränkte Herrschaft eines einzelnen im Staate, das war für ihn der Orient, das war Ägypten, das war Persien, Reiche, auf die Römer und Hellenen als Barbarenreiche mit Verachtung herabsahen. Manches verdankt griechische Kunst und griechische Dichtung den Tyrannen, einem Periander, Peisistratos, Polykrates, Gelon, Hieron. Aber nicht ihnen, sondern den Tyrannenmördern Harmodios und Aristogeiton jubelte der griechische Genius zu, und die leidenschaftlichsten Stimmen in der griechischen Lyrik hören wir bei *Theognis* und *Alkaios*, wo es gegen die Tyrannen geht. Nur diejenigen unter seinen politischen

Gestaltern verehrte das griechische Volk, die, wie *Solon* und *Lykurg*, auf die Königskrone verzichtet hatten, obwohl sie ihrer wert waren, und die dem Volke eine Verfassung gegeben hatten. Und so wie die Griechen empfand auch das römische Volk tiefe Abneigung gegen Königtum und Alleinherrschaft. Vielleicht mischte sich in diese Abneigung Erinnerung an die etruskische Fremdherrschaft mit hinein.

Hatte Cäsar, der doch selbst aus ältestem julischen Adel war, der seinen Stammbaum bis zur Göttin Venus, der Mutter des Äneas, hinleitete, dies alles nicht bedacht, als er, wenn nicht in der Form, so doch in der Sache, nach der Alleinherrschaft griff? Cäsar hatte politisch recht. Ein Weltreich, das vom Rhein bis an den Euphrat, von den Wüsten der Sahara bis zu den Gipfeln des Kaukasus reichte, konnte nicht mehr von einem Senat, von einer auserlesenen Gesellschaft aristokratischer Familien regiert werden. Es gab das Problem der großen demokratischen Massen der Hauptstadt, das Problem der italischen Bundgenossen, das Problem der fremden Völker und Provinzen, die dem Reich eingegliedert werden mußten, das Problem der riesigen Armee, die ernährt, versorgt, belohnt werden mußte. Alle diese Probleme übersah die griechisch gebildete Aristokratie, als sie Cäsar ermordete. Jahre des wilden Bürgerkrieges folgten dieser Tat, in denen die rohe Wut des Soldaten triumphierte, der Cicero zum Opfer fiel. Es war der Unverstand der Aristokratie, der schon damals die Gefahr eines Soldatenkaisertums mit sich brachte, das sich nicht mehr auf römische Legionen, sondern auf barbarische Söldlinge gestützt hätte; schon damals die Schmach, daß eine Kleopatra durch ihre Verführungskunst über römisches Wesen triumphieren konnte. Da entstand der abendländischen Welt der Mann, der nicht nur das Blut, sondern auch den politischen Weitsinn des Cäsar geerbt hatte, und der der römischen Welt eine neue politische Form geben sollte: *Cajus Julius Caesar Octavianus Augustus.*

Politisch hat Augustus die Monarchie begründet, aber

unter Beibehaltung der alten republikanischen Verfassungsformen wie des Senats. Er war keine Eroberernatur, sondern suchte das Reich nach außen und innen zu festigen. In einem Rechenschaftsbericht, den er am Ende seiner Regierung verfaßt hat, rühmt er sich, daß er den Frieden geschaffen habe, daß zu seinen Lebzeiten dreimal die Pforten des Janustempels geschlossen blieben, die nur bei Kriegszeiten nach alter Sitte geöffnet waren.

Es war daher auch zweifellos nicht Berechnung, sondern ehrliche Überzeugung, die Horaz in Augustus den Bringer des Friedens und den wahren Retter des Vaterlandes sehen ließ. Bemühte sich doch andrerseits auch Augustus selber, die Schichten der Gebildeten mit seinem Regime zu versöhnen und für ihre geistigen Kräfte neue Betätigungsfelder zu gewinnen. Augustus, der selbst ein Mann der Feder war, wollte keine Hofpoeten; er war es zufrieden, daß sich in seinem Rom literarische Kreise bildeten, unter denen der des Mäcenas, dem auch Horaz angehörte, an erster Stelle stand. So wird auch Horaz nicht so sehr zum Sänger des neuen Herrschers, sondern zum Sänger des durch Augustus geeinten und befriedeten Roms. So heißt es schon in dem Einleitungsspruch zum Festgedicht, dem *Carmen saeculare*, das er auf Geheiß des Augustus dichtete: „*Alme Sol, possis nihil urbe Roma videre majus!* Hohe Sonne, mögest du nie etwas Größeres sehen als die Stadt Rom." Ein stolzes Bewußtsein, das auch heute noch nicht in Rom erloschen ist. Und ebenso bietet Horaz in seinen Römeroden eine religiös-mythisch verklärte Vision der Geschichte Roms; er sieht in dieser Geschichte mit ihren Beispielen der Tapferkeit, der Aufopferung, des Heldenmutes eine sichtbare Bestätigung der göttlichen Gerechtigkeit, welche die Geschicke der Völker lenkt.

Das Zeitalter des Augustus und des Horaz ist zugleich die *Fülle der Zeiten*, in der Christus geboren wurde. Und zwar, wie es in der liturgischen, feierlichen Ankündigung des Weihnachtsfestes mit deutlicher Anspielung auf die

Politik des Kaisers heißt „*Toto orbe in pace composito,* Nachdem die ganze Welt in Frieden geeinigt war." So war das Friedensreich des Cäsaren zugleich ein Sinnbild des Reiches des wahren Friedensfürsten und die günstige Vorbedingung für die Ausbreitung des Evangeliums. Wir wiesen schon darauf hin, wie Vergil die überpolitische und religiöse Bedeutung seiner Zeit geahnt hat. Aber auch in der Dichtung des Horaz findet sich ein ähnlicher Hinweis, der zugleich ein schönes Zeugnis dafür ist, daß die milde Lebensweisheit des Horaz nicht identisch ist mit spießbürgerlicher Flachheit und Ahnungslosigkeit, sondern daß sie selbstgewählte freiwillige Beschränkung ist. Dieser Hinweis ist in der 16. Epode enthalten. Horaz spricht hier von dem Unheil und der Verderbnis seines Zeitalters. Es gibt nur eine Rettung, diese von den Göttern verlassene Welt gleichfalls zu verlassen, sich auf die See zu begeben und nach den Glücklichen Inseln zu suchen. Auch die heitersten und zufriedensten und bescheidensten Künder antiken Lebensglücks wußten vom wahren Glück, das in ihrer Welt nicht zu finden war, wußten von Schuld und Sühne, von Verderbtheit hier, von Reinheit, Frieden und Unschuld in einer besseren Welt.

Auch von seinem epikuräischen Unglauben hat sich Horaz später abgewandt. Wenn daher Horaz später der Sänger des goldenen Augusteischen Zeitalters geworden ist, so hat er dadurch keineswegs auf seinen Traum von den Glücklichen Inseln, einem Leben fern von Neid und Haß, der Unruhe und Verderbtheit alles irdisch weltlichen Lebens verzichtet. Die Politik des Augustus, sein Friedenswerk ist ihm nur der Rahmen, die Möglichkeit für das neue Leben. Daher seine ständige Mahnung, nun die Tempel der Götter neu zu bauen, der alten Religion und der alten römischen Tugend wieder Raum zu geben. Dieser Traum von einem fernen Glück hat ihn gewiß nicht weltflüchtig und ekstatisch gemacht, ebensowenig wie seine politische Dichtung ihn in Abhängigkeit von der politischen Welt

brachte. Horaz bleibt der Dichter der *aurea mediocritas*, des goldenen Mittelmaßes. Er blieb Realist im kaiserlichen Rom, aber er bewahrte sich seinen Traum und dadurch wurde auch er nicht nur *poeta*, Schöpfer schöner Dinge, sondern gleich Vergil *vates*, Seher und zwar Seher einer nicht nur schönen und heiteren, sondern auch edlen, reinen und göttlichen Welt.

Kaiser Konstantin und das Ende der antiken Welt

Alle Kritik der Historiker kann nicht leugnen, daß es ein großer entscheidender Tag in der Weltgeschichte war, als Kaiser Konstantin vor seinem Sieg an der Milvischen Brücke 312 auf den Feldzeichen seines Heeres das Christusmonogramm ☧ anbringen ließ. Innere Wandlungen vollziehen sich langsam, in Jahrzehnten, ja in Jahrhunderten. Wenn man überhaupt die Weltgeschichte einteilen will, muß man schon nach großen äußeren und sinnfälligen Ereignissen suchen. Und das erste christliche Symbol auf einem römischen Heereszeichen war ein derartiges großes, äußeres und darum auch weltgeschichtliches Ereignis. Und dieses Ereignis, das Heraufkommen des Christentums aus dem Dunkel der Katakomben, das Aufhören der Jahrhunderte währenden Zeit des Martyriums, der Beginn eines christlichen Säkulums in Reich, Staat und Welt, all das läßt seinen Glanz auch mit erstrahlen über den Mann, der nun einmal der Heraufbringer dieser neuen Zeit war, und der daher in der Weltgeschichte den Namen „der Große" erhalten hat, Konstantin der Große. Nur dem Mazedonierkönig Alexander, der durch Unterwerfung des Perserreiches Orient und Okzident vereinigte, der die Kultur des Hellenismus begründete, und der dadurch auch die Vorbedingungen für die rasche Missionsarbeit des Christentums in der „Oikumene", der einheitlich geordneten Welt des Mittelmeeres, schuf, hat die Weltgeschichte als einzigem unter den antiken Herrschergestalten neben Konstantin denselben Ehrentitel verliehen.

Ob der unbestreitbaren weltpolitischen Größe Konstantins auch eine menschliche und moralische Größe entspricht, ist freilich eine umstrittene Frage. Daß die Kirche dankbar ihres Befreiers gedachte und noch heute gedenkt, wird man ihr nicht verübeln können, auch wenn man nicht in die Lobsprüche einstimmt, die der erste christliche Kirchenhistoriker, Eusebius von Cäsarea, etwas zu freigebig über Konstantin ausgeschüttet hat. Der Eingang seiner Konstantinbiographie mag auch uns schwülstig vorkommen. „Wenn ich im Geiste diese dreimal selige Seele schaue mit Gott vereint, frei von aller sterblichen Hülle, in blitzleuchtendem Gewand und ewigstrahlendem Diadem, dann steht mir Sprache und Verstand stille, und ich überlasse es gerne einem Besseren, ein würdiges Loblied zu ersinnen." Man hat auf Grund dieser etwas übertriebenen Schmeichelei zu voreilig den Schluß gezogen, daß es Konstantin überhaupt nicht um Religion und um das Christentum, sondern einzig und allein um die politische Macht gegangen wäre. So vor allen Dingen *Jacob Burckhardt* in seinem Werk „Die Zeit Constantins des Großen", der Konstantin geradezu als irreligiös erklärt. Diese Deutung kann schon deswegen nicht richtig sein, weil auch die große Gestalt, besonders wenn sie gestalten will, sich nicht den leitenden Tendenzen ihrer Zeit entziehen kann. Und die Zeit Konstantins war eine religiöse Zeit. Die Tat Konstantins schloß ja in sich einen großen religiösen Verzicht ein, den Verzicht auf die Gotteswürde des Kaisertums, an der alle Vorgänger Konstantins festgehalten hatten, und auf die ein angeblicher reiner Machtpolitiker nie verzichtet hätte, wenn er nicht auch religiös die Gewalt und Macht des Christengottes erlebt hätte. Daß die Stellung Konstantins zur christlichen Religion manches Problematische enthält, daß sein persönliches Leben nicht frei von dunklen Flecken war, soll damit nicht geleugnet werden. Dem mächtigsten Herrscher der Welt ist der Weg zur Religion der Demut schwerer gemacht als gewöhnlichen Sterblichen. Doch hat sich

Konstantin um diesen Weg bemüht. Merkwürdig berührt, daß man Züge der Grausamkeit und der Verschlagenheit, die man einem heidnischen Herrscher wie Diokletian, weil er groß als Politiker war, ohne weiteres verzeiht, einem Konstantin gern moralisch zurechnet, obwohl er als Herrscher nicht minder groß war wie Diokletian und alle seine Vorgänger auf dem Cäsarenthron. Man muß der Gerechtigkeit halber diese Züge dem Herrscher und Politiker und nicht dem Christen zurechnen.

Im übrigen ist es eine häufige Erscheinung, daß Menschen einer Übergangszeit sich am wenigsten frei von moralischen Fehlern halten können. Sie sind in einer Anschauung groß geworden, die zu Ende geht, die ihnen innerlich keinen Halt mehr bietet, und der Halt, den sie in der neuen Anschauung suchen, ist noch nicht zu einer festen und unverbrüchlichen Selbstverständlichkeit für sie geworden. So kann auch die Zeit Konstantins zugleich als eine Verfallszeit und als eine Zeit neuen Werdens betrachtet werden. Die profane Geschichte und besonders die kulturgeschichtliche Betrachtung, von der Jacob Burckhardt ausgeht, sieht in erster Linie den Verfall, die Zeichen des Alterns und des Müdewerdens. Die Kirchengeschichte hingegen sieht das neue Werden. Aber beide Betrachtungen bewegen sich auf verschiedenen Ebenen, die erste ist eine Geschichte von Kaisern, die in diesen Jahrhunderten alle Soldatenkaiser von meist barbarischer Herkunft waren, von Rhetoren, Sophisten und Philosophen, jene ist eine Geschichte von Bischöfen, Bekennern, Märtyrern und Jungfrauen. Die Weltgeschichte kennt wohl kein Beispiel ähnlicher Art, daß zwei ganz verschiedene Geistesrichtungen jahrhundertelang nebeneinander herliefen, und erst Konstantin hat diesem Zustand ein Ende bereitet.

Heidnische und christliche Schriftsteller stimmen darin überein, in den letzten Jahrhunderten der ausgehenden Antike *Zeiten des Verfalls* zu sehen, und die heidnischen malen eher noch in schwärzeren Farben als die christlichen,

da sie alle Schuld an dem Vordringen der Barbaren, am Niedergang der Sitten, an Teuerung, Hunger, Heuschrecken, an Bürgerkriegen den Christen zur Last legen.

Die Götter, so klagt man, hätten die Welt verlassen, weil die neue Religion überhand genommen habe, und seitdem ruhe kein Segen mehr auf der Welt. Aber auch ohne das Christentum fand diese Zeit keine Gnade mehr vor ihren eigenen Schriftstellern und Poeten. So wie Tacitus an seinen alten republikanischen Idealen festhielt und daher die ersten Jahrzehnte der römischen Kaiserzeit trüb in trüb schildern mußte, so bemühte sich später die gesamte griechische und römische Literatur der ausgehenden Antike, die eigene Gegenwart zu ignorieren und sich in die Vergangenheit zu flüchten. Man wiederholt in der Dichtung ständig die alten Themen des Mythos, die Argonautensage und die Sagen um Theben; in der Rhetorik und in der Geschichtschreibung beschränkt man sich gesucht auf die Zeit, die vor Augustus lag, mit besonderer Vorliebe für die Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton, Brutus und Cassius. Es ist also eine politische Verzweiflung, welche die Gebildeten des zum Sterben verurteilten Heidentums ergriffen hat. „Ein Jahrtausend hindurch hatte die antike Zivilisation unablässig daran gearbeitet, den Idealstaat zu schaffen, der, auf Weisheit, Menschlichkeit, Edelmut, auf Freiheit und Recht gegründet, der Schönheit, Wahrheit und Tugend in der Welt zum Siege verhelfen sollte. Für ihn hatte man in Griechenland wie in Rom und zwar im republikanischen wie im kaiserlichen Rom geschwärmt. Krieger und Staatsmänner, Philosophen und Redner, Dichter und Künstler hatten ihre beste Kraft, ein Jahrhundert um das andere, dieser Riesenaufgabe gewidmet. Ein Aristides und Perikles, Scipio und Augustus, Plato und Aristoteles, Demosthenes und Cicero, Homer und Vergil, Horaz und Tacitus, Vespasian und Mark Aurel hatten die Mauersteine zu diesem eigenartigen Werke zusammengetragen. Und diese herrliche Schöpfung so vieler Jahrhunderte und

so vieler auserlesener Geister sollte im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung mit dem Umsturz alles Bestehenden und wahrhaft chaotischen Zuständen endigen – ein furchtbares Schauspiel, das die Welt noch nicht gesehen, sie sollte enden mit dem gewalttätigen, sich über alle sittlichen Bedenken hinwegsetzenden Despotismus der rohen Gewalt, der jede höhere Weihe fehlt, und mit der Zerstörung des so überaus kunstvollen Gebäudes der alten Zivilisation; wofür man, um das zu retten, was von der alten Welt und ihren Gütern noch zu retten war, einem Alleinherrscher kniefällige Verehrung wie einem asiatischen Sultan erweisen durfte. Die Versklavung unter monarchischer Herrschaft also, die viele Jahrhunderte hindurch den Trägern der griechisch-römischen Kultur als die größte Schmach und Erniedrigung erschien, die dem freien Manne widerfahren konnte, war der Lohn für das lange, heiße Mühen der beiden ersten Völker des Altertums um die Verwirklichung des Idealstaates! Welche Zivilisation hätte angesichts einer solchen grausamen Enttäuschung nicht an sich und an der Zukunft verzweifelt?" (Guglielmo Ferrero, „Der Untergang der antiken Zivilisation").

Man hat geglaubt, dieses trübe Urteil über die sinkende Kaiserzeit, dem sich die meisten Historiker angeschlossen haben, in jüngster Zeit revidieren zu müssen. Nicht auf allen Gebieten ist ja der Verfall so ersichtlich wie etwa auf dem des antiken Dramas. Was gemessen an den Maßstäben der antiken Poliskultur als Entartung und Dekadenz erscheint, gewinnt von anderer Blickrichtung aus den Aspekt einer ganz neuen Kultur. So ist *Oswald Spengler* zu seiner Idee von einer besonderen magischen Kultur gekommen, die sich völlig selbständig zwischen die antike und die abendländische Kultur, die mit der Gotik beginnt, einschiebt. Nur so schien es ihm möglich, Kunstwerke allerersten Ranges wie etwa die Hagia Sophia in Konstantinopel und die Mosaiken und Basiliken Ravennas irgendwie einzuordnen. Auf vielen Gebieten muß in der Tat das Urteil

von der nur sinkenden und verfallenden Kaiserzeit revidiert werden. Auf den Gebieten der äußeren Zivilisation, z. B. des Bäderwesens und der Körperpflege, waren die Alten auch noch unsrer Gegenwart überlegen, ohne daß man deswegen gleich von Luxus und Verweichlichung zu sprechen braucht. Man weist ferner hin auf die gewaltigen Werke der römischen Baukunst, die teilweise in der Provinz besser erhalten sind als in Rom und Byzanz. Der Palast Diokletians in Spalato bot Platz für 3500 Menschen, die Stadt Palmyra hatte eine Prachtstraße, die einen Kilometer lang war, auf beiden Seiten mit Säulengängen versehen, von deren 375 Säulen noch 150 stehen, jede Säule 17 Meter hoch, mit einem Haupttempel, der eine neunmal so große Fläche umfaßt wie der Kölner Dom. Auch auf geistigem Gebiete hat die sogenannte sinkende Kaiserzeit noch manches geschaffen, das bis heute weiter lebt, so das römische Recht des *Corpus juris*, das erst Justinian zusammenfassen ließ.

Aber trotz dieser Leistungen auf einzelnen Gebieten war das römische Reich und mit ihm die gesamte antike Kultur schließlich doch *ein Riesenkörper ohne Seele*, und erst das Christentum sollte dieser Welt eine neue Seele geben. Und weil die Seele fehlte, zeigten sich auch Verfallserscheinungen, die das Leben des Reiches an empfindlichen Stellen bedrohten. Die bedenklichste war das Aussterben der führenden aristokratischen Schichten, mit denen allein das riesige Reich nach den Grundsätzen der griechisch-römischen Kultur regiert werden konnte. Sie fielen zu einem guten Teil als Opfer der Bürgerkriege, der Proskriptionen, der Prätorianermorde bei Thronwechseln, der Geldgier der tyrannischen Kaiser, der Steuerpolitik. Ebenso aber wirkte sich die Kinderlosigkeit in den höheren Schichten aus. Diesem Beispiel folgte bald der Mittelstand, die bäuerliche Bevölkerung und schließlich das Proletariat der Großstädte. Der Mangel an Bauern und der Mangel an Soldaten führte, noch während die Limesgrenzen standen, zu immer

stärkerer Aufnahme von Barbaren als Siedler und Soldaten besonders in der westlichen Reichshälfte. Schon Augustus hatte vergebens versucht, diesen Zuständen Einhalt zu gebieten, und diese Versuche wurden von den tüchtigen Kaisern wie Decius, Aurelian, Diokletian immer wieder unternommen. Über der Welt, in welcher die Soldatenkaiser regierten, liegt nicht mehr die lässige Anmut, welche die Zeit Hadrians und der Antonine ausgezeichnet hatte, auch nicht mehr die Frivolität, welche aus den Schriften der Satiriker, der Juvenal, Petronius und Martial sprach; man ist moralischer geworden, oder man versucht zum mindesten, den Schein des Moralischen zu wahren statt des praktischen Epikuräismus, wie er bis zu Hadrian unter den Gebildeten üblich war. Selbst die großen Skandale an den Kaiserhöfen nehmen ein Ende, ausschweifende wüste Gestalten wie Commodus, Caracalla und Elgabal sind nur Ausnahmen und sind, seitdem illyrische Soldatenkaiser herrschen, nicht mehr möglich. Über das Eheleben Konstantins wissen selbst die ihm mißgünstigen heidnischen Schriftsteller nichts Anstößiges zu berichten, während im Hause des Augustus ein Skandal den andern jagte, und Augustus selbst alles andere als ein Vorbild der von ihm erstrebten moralischen Reinigungsaktionen war.

Unter dem Einfluß dieses neuen moralischen Ernstes werden viele Reformen eingeführt, welche Gedanken des Christentums vorweg nehmen. Die Sklaven wurden menschlicher behandelt, durch Gesetz gegen Mord, Mißhandlung und geschlechtlichen Mißbrauch geschützt, während noch zur Zeit des Horaz, des Properz und des Juvenal der Sklave eine Sache war, die willkürlich getötet werden konnte, und von der man geschlechtliche Preisgabe an den Herrn als Pflicht voraussetzte. Der Unterschied zwischen bevorrechteten Völkern und Bürgerklassen fiel im dritten Jahrhundert zwischen den Einwohnern des Imperiums völlig weg. Caracalla verlieh 212 allen Freigeborenen des ganzen Römischen Reiches das Bürgerrecht. Hundert Jahre später

stützte sich das ganze Reich nur noch auf die Macht barbarischer Kaiser und barbarischer Legionen. Die Versuche, die alten führenden aristokratischen Schichten moralisch und auch bevölkerungspolitisch zu erneuern, waren ebenso gescheitert, wie die andern Versuche, das Reich wieder auf der Autorität des Senates und der alten republikanischen Institutionen zu begründen. Sie mußten scheitern, weil aus bloßer Moral keine wahrhafte durchgehende moralische Erneuerung möglich ist. Was der antiken Welt fehlte, war ein *neuer, siegreicher Glaube.* Statt dessen griff man zu allen möglichen Formen des Aberglaubens. Die Wahrsagekunst, die Mantik, die Prophezeiungen, die magischen Künste, Dämonenbeschwörungen, feierten in jenen Zeiten Triumphe. Auch wiederum im Gegensatz zu den aufgeklärten Zeiten des Augustus, als man über derartige Praktiken sich nur noch belustigte. Jetzt drangen auch ungehemmt die zahlreichen Kulte des Ostens in das römische Reich ein, der Kult des Baal, der Astarte, der Isis, der großen Mutter Kybele, des Serapis, Osiris, des Attis, Adonis, und zuletzt noch des persischen Mithras. Daneben bestand die althergebrachte griechische, römische und etruskische Religion fort. Dieses Durcheinander von Göttern und Kulten, von Mysterien und magischen Praktiken führte zur Erscheinung des *Synkretismus*, der Vermischung aller Religionsformen des Abendlandes und des Morgenlandes. Es gab ängstlich besorgte Gemüter, die von Land zu Land, von Stadt zu Stadt reisten und sich vorsichtshalber in alle Mysterien einweihen ließen und doch in keinem Mysterium den Frieden fanden. Es gab aufgeklärtere Köpfe, welche unter Einfluß der Philosophie sich immer mehr der Ansicht eines Monotheismus zuneigten, und für welche die vielen Götter nur Namen der einen Gottheit waren. Es gab in Athen die Altäre für die unbekannten Götter, und es gab in Rom den noch heute erhaltenen Wunderbau des Pantheons, des Tempels aller Götter, aber im Grunde konnte sich jeder bei diesen religiösen Institutionen das seine denken.

Schließlich sah auch die politische Gewalt im Reiche ein, daß nur ein neuer Glaube dieses Reich zusammenhalten konnte. Bevor man aber auf das Christentum verfiel, machte man mit einer andern Religion den Versuch, die gleichfalls einen, wenn auch in naturmythischen Vorstellungen verhüllten Monotheismus in sich barg, dem *Mithraskult,* dem *Kult der unbesiegten Sonne,* des *Sol invictus.* Mithras war der persische Sonnengott, sein Name bedeutet „unbesiegt". War es aber nicht schon ein mißliches Zeichen, daß man den Gottesnamen von einem Volk übernahm, mit dem man ständig auf dem Kriegsfuße stand? Es war der aus Syrien stammende Kaiser Aurelian, der an Stelle des Juppiter den *Sol invictus,* den Sonnengott verehren ließ, weil er ihm bei der Eroberung von Emessa geholfen habe. Der *Sol invictus,* das war aber wiederum der Kaiser selbst, der ja auch für sich göttliche Ehren beanspruchte. Mit diesem Sonnengott, dessen Kult zugleich der Kult der Soldaten und des Kaisers war, hat das Christentum den schwersten Kampf zu bestehen gehabt, nicht mit den alten mythischen Göttern Griechenlands, den Gestalten der längst vergangenen homerischen Religion. Hatte doch auch in seinem Kultus der Mithrasdienst manche Ähnlichkeiten mit dem Christentum, eine Art Taufe, ein Abendmahl, Weihen, Gottesdienst in geschlossenen Kulträumen, nicht im Freien wie bei der antiken Religion. Die Schwere der Verfolgung unter Diokletian läßt sich nur aus diesem erbitterten Gegensatz zweier Weltreligionen erklären, wenn auch persönlich Diokletian wieder dem Juppiterglauben zuneigte. Sogar von Kaiser Konstantin ist uns noch eine Münze erhalten, welche, die Sonne als den *Comes Constantini,* den Generalfeldmarschall des Kaisers, bezeichnet. Erst mit dem Jahre 323 verschwindet die Sonne von den Münzen. Wie sehr aber der Sonnendienst im antiken Volksbewußtsein verwurzelt war, und wie klug das Christentum dieser Tatsache Rechnung zu tragen wußte, geht aus der Tatsache hervor, daß das Weihnachtsfest auf den Festtag

des *Sol invictus,* die Wintersonnenwende gelegt wurde. So heißt es noch in einer Predigt des *Ambrosius:* „Ganz gut pflegt das Volk den heutigen heiligen Geburtstag unseres Herren die neue Sonne zu nennen, und weiß das mit solchem Nachdruck zu behaupten, daß auch Juden und Heiden sich in diesem Ausdruck zusammenfinden. Wir wollen das bereitwillig festhalten, weil mit dem Aufgang des Heilands nicht nur das Heil des Menschengeschlechtes, sondern auch die Helligkeit der Sonne selbst sich erneut, wie der Apostel sagt: ‚auf daß er durch ihn alles erneuerte, sowohl was im Himmel als auch was auf Erden ist'. Was also könnte die neue Sonne anderes sein als Christus der Herr, von dem geschrieben steht: ‚Aufgehen wird auch die Sonne der Gerechtigkeit?' Der also ist die neue Sonne."

Aber das Christentum konnte wohl von heidnischen Festen das Datum übernehmen, heidnischen Sonnenfesten das Fest der wahren Sonne der Gerechtigkeit gegenübersetzen, es konnte auch später an der Stelle heidnischer Kultstätten christliche Kirchen bauen, es konnte statt des Kultes heidnischer Götter und Heroen die Verehrung der Märtyrer und Heiligen einführen, eins aber konnte es nicht: es konnte nicht als gleichberechtigte oder auch nur geduldete Religion in das Pantheon der antiken Religion einziehen, es konnte nicht den Kaiserkult mitmachen, auch wenn der Kaiser als Sohn der Sonne galt. Das bedeutete aber zugleich, daß kein Christ den Soldateneid ablegen oder eine Stelle als Beamter annehmen konnte. Mit dieser Haltung rührte das Christentum an die Fundamente der antiken Staats- und Gesellschaftsordnung. So kam es, daß gerade die tüchtigen und um das Wohl des Reiches besorgten Kaiser Trajan, Mark Aurel, ein Decius und Diokletian zu Verfolgern des Christentums wurden. Es kam hinzu, daß das junge Christentum, auch wo keine religiösen Bedenken bestanden, sich gar nicht bemühte, die staatliche Ordnung irgendwie positiv zu unterstützen. In ihrer eschatologischen Erwartung sahen die Christen in Rom das neue

Babylon, die Stadt des Antichrist; die Christen entzogen sich nicht nur dem Militärdienst und der Verwaltung, sie boykottierten auch die Gerichte des Staates, seine Spiele und Feste; zahlreiche Christen verzichteten auf ihre Vermögen zugunsten der Karitas ihrer Kirche, verzichteten auf die Ehe oder lebten keusch und damit kinderlos in der Ehe.

All das erklärt die Schwere des Kampfes, der zwischen der heidnischen Staatsreligion und dem Christentum auszufechten war. Daß das Christentum dann schließlich doch in diesem Kampfe siegte, erscheint nach den Maßstäben profaner Geschichtsbetrachtung nicht absolut notwendig, sondern hat etwas *Wunderbares* an sich. Denn das Christentum kam aus der verachtetsten Ecke Asiens, aus Judäa. Zwar hatte auch das Judentum seine Proselyten unter den Gebildeten der griechisch-römischen Welt, aber seine Religion galt wegen ihrer Nüchternheit und Kulturlosigkeit den Religionen Syriens, Ägyptens, Babyloniens, Kleinasiens, Thrakiens und Persiens gegenüber als unterlegen. Und das Christentum kam zunächst nicht als eine Religion der Philosophen, sondern als eine Religion einfacher, schlichter, ungebildeter Menschen. So sehr es in vielen Einzelheiten seiner Verkündigung an antike Traditionen anknüpfen konnte, als Ganzes gesehen war die Religion des Evangeliums doch etwas unerhört Neues für die antike Welt, es war unerbittlich und eifernd für seinen einzigen Gott, es war gleichfalls unerbittlich in seinen moralischen Forderungen an die antike Welt. Es verlangte Glauben, nicht Wissen.

Der antike Mensch, selbst Plato, erwartete alles Heil von seinem Staate. Das Christentum stellte die Lehre auf, daß es für die Regierten völlig gleichgültig sei, ob ein Staat gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht, weise oder töricht regiert werde; das gehe im Grunde nur die Herrscher an, die dafür Gott Rechenschaft ablegen müßten. Für den Christen könne auch ein schlechter Herrscher Mittel und Weg zu seinem Ziele sein, der Erlösung im Jenseits, der

Christ kann unter jeder Regierung, ob sie gut oder schlecht sei, seinem Gott dienen und dadurch sein Heil erlangen. Durch diese umstürzende Lehre wurde die Macht, auf welche die Cäsaren pochten, allmählich zur Ohnmacht. Das Christentum griff keine der Institutionen des antiken Staates direkt an, es sei denn den Götzendienst; aber es war klar, daß es alle Institutionen mit seinem Sieg grundlegend umändern würde. Wenn es einmal siegen würde, ja wenn es nur geduldet und nicht mehr verfolgt würde, würde es allein siegen und die Welt nach einem neuen Bilde umgestalten.

Wenn man sich all dies vor Augen hält, dann ermißt man auch die weltgeschichtliche Größe des Mannes, der sich entschloß, das Christentum zur herrschenden Religion, zur Reichsreligion zu machen. Es war gewiß kein Damaskus, kein Pauluserlebnis, das Konstantin dem neuen Glauben zuführte, auch wenn er beteuert, daß ihm Christus vor der entscheidenden Schlacht erschienen und mit dem Kreuze den Sieg verheißen habe. Konstantin wollte nicht nur der Gründer einer neuen Zeit, sondern auch der Bewahrer des Alten sein. Das Reich der Ordnung, des Friedens, der Gerechtigkeit und Menschlichkeit sollte weiter leben und mit dem Reiche auch die Elemente, das bleibend Wertvolle der antiken Kultur. Wie hellsichtig Konstantin darin sah, geht daraus hervor, daß er erkannte, daß neben dem Christentum auch neue Blutzufuhr dem altgewordenen Körper des Reiches nottäte. Konstantin war in Gallien und Britannien in Kämpfen mit germanischen Stämmen groß geworden. Er räumte Germanen nicht nur die höchsten Stellen im Heere, sondern auch in der Verwaltung ein; er wollte das Reich mit den jungen Kräften der germanischen Welt wieder auffrischen. Gedanken, die später Theodosius, Theoderich und Karl der Große wieder aufnahmen, und an welche das mittelalterliche Kaisertum anknüpfte, die Vereinigung von antiker Kultur, christlichem Glauben und germanischem Volkstum.

Daß es nicht gelang, dieses hohe Ziel auf friedlichem Wege zu erreichen, daß dann unter den Stürmen der Völkerwanderung besonders der abendländische Westen in fünf Jahrhunderte dunkler Wirren versank, daran ist Schuld die Aufspaltung des Reiches, der Konstantin selbst mit der Gründung der neuen Hauptstadt Konstantinopel den Weg ebnete. Der Osten erwehrte sich sowohl der kriegerischen wie auch der friedlichen germanischen Invasion und entwickelte die byzantinische Kultur, die fast ein volles Jahrtausend nach Konstantin noch weiter bestanden hat, und die als Fortsetzung der antiken Kultur betrachtet werden muß. Von ihr aus hat dann das Abendland in der Renaissance wieder reichste Anregungen zur Wiederaufnahme des Studiums der Antike und ihrer Kultur erhalten.

Aber auch im lateinischen Westen ist die antike Kultur nicht völlig untergegangen, sondern hat sich nur fortgebildet. So ist auch Konstantin und sein Zeitalter kein absolutes Ende, sondern zugleich auch Übergang und Anfang eines Neuen.

Das Christentum ist eine religiöse und nicht eine kulturelle Macht. Es hat der Welt keine neue Kultur gebracht, sondern die alte Kultur erneuert, verjüngt, gereinigt. Und wo das Christentum in seiner Missionstätigkeit zugleich als *Kulturbringer* auftritt, wie gegenüber den jungen germanischen und slawischen Völkern, übermittelt es diesen Völkern die *griechisch-römische Kultur*. Das Zeitalter der christlichen Patristik, deren literarische Blüte mit der Regierungzeit Konstantins beginnt, ist ein Zeitalter der christlichen Antike. Ein Athanasius, Origenes, die drei Kappadokier, Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Benedikt, Cassiodor, Boethius und viele andere sind wahrhaft *antike Gestalten*. Man versteht diese Männer und ihr geistiges Schaffen nicht, wenn man nichts von den Zusammenhängen der antiken Kultur und ihrer Bildung weiß. Cicero und Plato, römische Rhetorik und griechische Spekulation leben in Augustin weiter, römische *virtus* und

honestas, Männlichkeit und Ehrbarkeit, in der Erziehungsweisheit der Regel des heiligen Benedikt.

Als religiöse Offenbarung, als Neuheitserlebnis, steht das Christentum nicht nur der antiken Kultur, sondern jeder Kultur fremd und eigenwillig gegenüber. Seine Wahrheiten sind nicht ein Mosaik fremder Wahrheiten und können nicht aus ihnen abgeleitet werden. Sie können nur geahnt, und es kann nur in der Form des Symbols und der Analogie auf sie hingedeutet werden.

Als kulturelle Erscheinung aber ist das Christentum ein Kind der antiken Kultur; es ist nicht im Gegensatz zur Antike, sondern aus der Antike selbst hervorgegangen, gewissermaßen die *Erneuerungsbewegung der Antike*. Christus und Paulus standen vor römischen Richtern, predigten Gehorsam vor den römischen Gesetzen, römische und griechische Schriftsteller, Tacitus, Plinius, Suetonius, Josephus sind die ersten profanen Quellen für das junge Christentum. Wir finden bei Ausgrabungen besonders in Nordafrika und Dalmatien Städte, die mit ihren Markthallen, Thermen, Theatern, Säulenhallen ein ganz antikes Aussehen haben, aber keinen einzigen heidnischen Tempel, sondern christliche Kirchen enthalten. So hat man Salona in Dalmatien mit Recht ein christliches Pompeji genannt.

Während bei den Germanen auf das heidnische Altertum sofort das christliche Mittelalter folgt, ist in der Antike nicht der gleiche Trennungsstrich zu ziehen. Das Christentum fällt mitten in die antike Welt hinein, man kann *eine vorschristliche und eine christliche Antike* unterscheiden, aber genau genommen nicht Christentum und Antike. Wenn es vielfach geschieht, dann aus praktischen Gründen, etwa um der Trennung der Fakultäten, hie Theologen, hie Philologen, willen. Kulturgeschichtlich und innerlich begründet ist diese Trennung nicht. Aus dieser stärkeren Verzahnung und Verknüpfung ergibt sich auch eine weit stärkere Bedeutung der vorchristlichen Religion, Philosophie und Kultur für das Christentum. Die *abendländische*

Kultur und ihr entsprechend die *byzantinische Kultur* der Ostkirche ist eine Kultur, zu der Christentum und Antike im gleichen Maße ihre Bausteine zusammengetragen haben, eine Kultur gewiß nicht frei von Spannungen, aber doch von einer wunderbaren Einheitlichkeit und Geschlossenheit. Wo das Christentum daher seine Kultur verteidigt, sei es auf den katalaunischen Feldern, in Kreuzzügen, in Schlachten gegen Araber, Türken und Mongolen, sei es auch gegen das Wüten einer entfesselten technischen Barbarei, verteidigt das Christentum mit seiner Kultur zugleich das Erbe der Antike.

Für den Katholiken des lateinischen und griechischen Ritus gleichermaßen ist daher die Frage der Bildung nie ein Problem gewesen und kann es nicht sein. Für den Katholiken gibt es keine humanistische Bildung neben andern möglichen Formen der Bildung, sondern die humanistische Bildung, die auf der griechisch-römischen Antike aufbaut, ist für ihn die Bildung, welche die Kirche in ihrer zwei Jahrtausende alten Bildungsarbeit immer wieder gepflegt, gefördert, weitergeführt und verteidigt hat. Auch dem einfachen Manne des Volkes tritt die Kirche, da wo sie ihn am tiefsten ergreift und damit auch am lebendigsten bildet, im *Mysterium des Kultes* in *antikem Gewand* und in *antiker Sprache* gegenüber. Auch die nationalen Volkskulturen der romanischen, germanischen und slawischen Völker hat die Kirche mit Elementen antiker Bildung durchtränkt und dadurch erst die Symphonie der europäischen Kultur geschaffen.

Wie sehr man auch auf protestantischer Seite diese Bildungsarbeit der Kirche zu würdigen versteht, zeigen die Äußerungen eines der führenden Köpfe des gegenwärtigen Humanismus in Deutschland, *Werner Jägers* in „Die geistige Gegenwart der Antike", mit denen wir unsere Ausführungen abschließen möchten. „In der römischen Kirche wirkt der lateinische Geist am unmittelbarsten, wenn auch nicht ungebrochen fort als gestaltende Macht

der Gegenwart. Wesentlich auf der Durchdringung des Christentums mit diesem Geiste beruht die unleugbare Tatsache, daß der Katholizismus, der im politischen und geistigen Leben Europas um 1800 ausgespielt zu haben schien, seit Jahrzehnten wieder ein Faktor von wachsender Bedeutung in der Rechnung der Staatsmänner und in der geistigen Bilanz unserer Kultur ist. Der lateinische Geist ist der Geist der Stabilität und der Organisation. Der Platz der Antike im Aufbau der katholischen Kirche ist seit dem späten Altertum unverrückbar derselbe. Sie ist die Hüterin der klassischen Tradition. Auf dem Stuhle Petri sitzt zur Zeit (1929) ein Gelehrter und Humanist, dessen ganzes Leben der Pflege und treuen Bewahrung des in den päpstlichen Handschriftensammlungen ruhenden Schatzes der antiken Überlieferung geweiht war. Das ist eine Tatsache von symbolischer Bedeutung. Vergebens hat man von humanistischer Seite zu leugnen gesucht, daß die Trennung des Erasmus von Luther ein typischer Vorgang in unserer Geistesgeschichte war. Das geistige Haupt des Humanismus fühlte das große Bildungserbe der Antike bei der Kirche am sichersten geborgen gegen die Gefahr eines neuen Bildersturmes, des Bildersturms der reinen Innerlichkeit, wenn eines Tages hinter dem Ethos dieser radikalen Innerlichkeit nicht mehr die klare und weite Erkenntnis des griechischen Logos stehen würde, sondern nur noch der enge Verstand des kleinbürgerlichen Nützlichkeitsfanatismus. Der kirchlich-lateinische Humanismus ist denn auch bis heute der ruhende Pol der Stellung der Antike in unserer Kultur geblieben."